LIBRARY OF PRINCETON
JAN 14 192
THEOLOGICAL SEMINARY

PJ 3002
.B42
v.8

Division

Section

LIBRARY OF THE

MÉLANGES

DE

L'UNIVERSITÉ SAINT-JOSEPH

Beirut, Syria. Université Saint-Joseph.

LIBRARY OF PRINCETON
JAN 14 1926
THEOLOGICAL SEMINARY

MÉLANGES

DE

L'UNIVERSITÉ SAINT-JOSEPH

BEYROUTH (SYRIE)

VIII

		Page
I.	Notes sur les Philosophes arabes connus des Latins au Moyen Age : V. Inventaire des textes arabes d'Averroès.— P. M. Bouyges, S. J.	1
II.	Une figurine de bronze suméro-babylonienne. — M. L. Speleers . . .	57
III.	Inscriptions grecques et latines de Syrie. — P. R. Mouterde, S. J. . .	73
IV.	La cité arabe de Ṭāif à la veille de l'hégire. — P. H. Lammens, S. J. .	113
V.	Le rôle de la Syrie et de l'Asie Mineure dans la formation de l'Iconographie chrétienne. -- P. G. de Jerphanion, S. J.	331
VI.	Catalogue raisonné des manuscrits de la Bibliothèque orientale, III. — P. L. Cheikho, S. J.	385
VII.	Bibliographie, I.	441
VIII.	Bibliographie, II : Algazeliana, I. Sur dix publications relatives à Algazel. — P. M. Bouyges, S. J.	477

IMPRIMERIE CATHOLIQUE
BEYROUTH (SYRIE)
1922

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME VIII.

(1922)

Fasc. 1 NOTES SUR LES PHILOSOPHES ARABES CONNUS DES LATINS AU MOYEN AGE, par le *P. M. Bouyges, S. J.* 1

V. Inventaire des textes arabes d'Averroès.

Fasc. 2 UNE FIGURINE DE BRONZE SUMÉRO-BABYLONIENNE, par *Louis Speleers*, attaché aux Musées Royaux du Cinquantenaire à Bruxelles 57

Une planche hors texte.

Fasc. 3 INSCRIPTIONS GRECQUES ET LATINES DE SYRIE, par le *P. R. Mouterde, S. J.* 73

I. Diplôme militaire de Maʿrāb (Liban), 75. — II. Épitaphes de l'Emésène, 84. — III. Palmyrène et Syrie du nord, 94. — IV. Une construction de Justinien à Beyrouth, 95. — V. Liban nord et Kesrouan, 100. — VI. L'inscription de Ḥammārah (Antiliban), 103. — Figures.

Fasc. 4 LA CITÉ ARABE DE ṬAIF A LA VEILLE DE L'HÉGIRE, par le *P. H. Lammens, S. J.* 113

Avant-propos, 115. — Introduction, 117. — I. La région de Ṭāif, 130. — II. Fertilité de la région, 143. — III. Ṭāif, villégiature du Ḥigāz, 157. — IV. La population ;

discussions généalogiques, 168.— V. La religion à Ṭāif, 191. — VII. Le rôle économique, 206. — VIII. Partis politiques, 216. — IX. Entre Qoraiś et Ṯaqif ; relations économiques et familiales, 229. — X. Les Écoles et le mouvement intellectuel, 248. — XI. La poésie à Ṭāif, 256. — XII. Le déclin des Ṭaifites au 1er siècle de l'Hégire, 272. — XIII. Pourquoi la tradition se montre hostile à Ṭāif, 285. — XIV. Les Ṯaqafites éducateurs des Bédouins ; leur échec, 300. — Index, 312.

Fasc. 5 LE RÔLE DE LA SYRIE ET DE L'ASIE MINEURE DANS LA FORMATION DE L'ICONOGRAPHIE CHRÉTIENNE, par *le P. G. de Jerphanion, S. J.* 329

Planches I, II, III, figures.

Fasc. 6 CATALOGUE RAISONNÉ DES MANUSCRITS DE LA BIBLIOTHÈQUE ORIENTALE, III, par *le P. L. Cheikho, S. J.* 385

Ouvrages de minéralogie, de chimie et de divination, 387 — Ouvrages de médecine, 403 —Liste alphabétique, 436.

Fasc. 7 BIBLIOGRAPHIE, I. 441

Publications de Princeton University : — G. A. HARRER, Studies in the History of the Roman Province of Syria ; — SYRIA, Publications of the Princeton University Archaeological Expeditions to Syria, Div. II, S. A, P. 5, 6, 7 ; S. B, P. 6 ; Div.III, S. A, P. 5, 6, 7 ; S. B, P.6. (*R. Mouterde S. J.*) — N. A. BEES, Die Inschriftenaufzeichnung des Kodex Sinaiticus Graecus 508 (976) u. die Maria - Spilaeotissa - Klosterkirche bei Sille (Lycaonien) (*G. de Jerphanion, S. J.*). — EMILE MALE, L'art religieux du XIIe siècle en France (*G. de Jerphanion, S.J.*).—G. MILLET, L'ancien art serbe. Les églises. (*G. de Jerphanion, S. J.*). — F. CRUVEILHIER, Les principaux résultats des fouilles de Suse (*L. Rigoulet, S.J.*). — A. MUHIDDIN, Die Kulturbewegung in modernen Türkentum (*H. Lammens, S. J.*). — A. FISCHER, Aus der religiösen Reformbewegung in der Türkei (*H. L.*). — ABOU YOUSOF YA'KOUB, Le livre de l'impôt foncier, tr. E. Fagnan (*M.B.*). —E. DINET ET SLIMAN BEN IBRA-

HIM, L'Orient vu de l'Occident (*M. B.*) — M. THILO, Das Hohelied (*M. J. Dillenseger, S. J.*) — EMILE MALE, L'art religieux de la fin du Moyen Age en France (*G. de Jerphanion, S. J.*).

Fasc. 8 BIBLIOGRAPHIE, II. . . . . .

ALGAZELIANA, I.— SUR DIX PUBLICATIONS RELATIVES A ALGAZEL, par *le P. M. Bouyges, S. J.* 477

1. D. B. MACDONALD, art. Al-Ghazâli dans l'*Encyclopédie de l'Islam*, 479 — 2. W. H. T. GAIRDNER, Al-Ghazâlî's Miskhât al-Anwâr a. the Ghazâlî-Problem (*Der Islam*, V, 1914, pp. 121 sqq.), 482 — 3. I. GOLDZIHER, Streitschrift des Gazâlî gegen die Bâtinjja-Sekte, 485—4. M. ASÍN ET PALACIOS, Logia et agrapha Domini Jesu apud Moslemicos, asceticos praesertim, usitata, 489—5. W. R. W. GARDNER, Al-Gazali, 492 — 6. A. J. WENSINCK, Bar Hebraeus's « Book of the Dove » together with some chapters from his « Ethikon », 495 — 7. H. FRICK, Ghazâlîs Selbstbiographie, 498 — 8. S. M. ZWEMER, A Moslem Seeker after God, 500 — 9. J. OBERMANN, Der philosophische u. religiœse Subjektivismus Ghazâlîs, 504 — 10. H. BAUER, Islamische Ethik, I : Ueber Intention, reine Absicht u. Wahrhaftigkeit, das 37. Buch von Al-Ḡazalī's Neubelebung der Religionswissenschaften, übersetzt u. erläutert ; — II : Von der Ehe, das 12. Buch von Al-Ḡazalī's Neubelebung... ; — III : Erlaubtes u. verbotenes Gut. Das 14. Buch von Al-Ḡazalī's Hauptwerk der Religionswissenschaften, 514.

CORRECTIONS ET ADDITIONS

P. 110, l. 4,	*lire*	κώμης		
P. 334, n. 3,	*au lieu de*	248	*lire :*	258.
P. 340, n. 1 fin,	»	202	»	602.
P. 350, l. 3,	»	passage	»	paysage
P. 359, l. 17,	»	(4, 2)	»	(3, 2).
P. 361, dern. l.	»	ainsi	»	aussi
P. 365, n. 2,	»	οπω	»	οπου
P. 366, n. 3,	»	201)	»	204).
P. 369, n. 2,	»	p. XXI	»	pl. XXI
P. 380, l. 21,	»	Tchaouche In	»	Tchaouch In
1er Tableau				
colonne d'El Nazar	*effacer*	Mort de Zacharie		
2e Tableau				
colonne de Toqale II	*lire*	(Femmes au tombeau)		
colonne de Belli Kilissé	*ajouter*	Ange et Baptiste		
		(Prédic. du Bapt.)		
		Baptiste et J. C.		
P. 457, l. 18	*au lieu de*	troisième	*lire*	treizième
P. 474, l. 15	*lire*	les Simone di Martino; les Lorenzetti		

Voir les *Errata* aux pages 54, 323 et 379.

MÉLANGES DE L'UNIVERSITÉ SAINT-JOSEPH
BEYROUTH (SYRIE)
Tome VIII, fasc. 1.

P. M. BOUYGES, S. J.

Notes sur LES PHILOSOPHES ARABES connus des Latins au Moyen Âge

V. Inventaire des textes arabes d'Averroès.

IMPRIMERIE CATHOLIQUE
BEYROUTH (SYRIE)
1922

V. INVENTAIRE DES TEXTES ARABES D'AVERROÈS*.

Averroès († 595 H. = 1198) occupe une place considérable dans l'histoire de la Philosophie du Moyen Age, arabe, juive ou latine. Que lui-même ait mérité ou non cet honneur, qu'il en soit plus ou moins redevable aux circonstances, le fait est là. Il est donc intéressant de connaître du plus près possible la pensée de ce philosophe.

Or, jusqu'à ces dernières années nous ne la connaissions guère qu'à travers les traductions. Car Renan, dans sa Thèse sur *Averroès et l'Averroïsme* (Paris, 1852), n'a *utilisé* aucun texte arabe. Munk, son aîné, a bien étudié les manuscrits arabes conservés à Paris ; mais c'est surtout à l'aide des versions hébraïques et latines qu'il a composé sa Notice sur *Ibn-Roschd* (1). Bien plus, les écrivains orientaux de langue arabe, quand ils voulaient décrire le système d'Averroès, passaient par l'intermédiaire des auteurs européens (2). C'est qu'en effet le texte arabe des écrits d'Averroès était naguère encore considéré comme presque totalement perdu (3).

Depuis quelques années, cependant, plusieurs manuscrits ont été découverts, dans les Bibliothèques orientales, par les rédacteurs de Catalogues. D'autres ont été révélés aux arabisants, ou rappelés à leur attention,

---

*Les *Notes* I-IV ont paru dans le tome VII des *Mélanges* [*de la Faculté Orientale*] (1914-1921), pp. 397-406.

(1) Insérée d'abord dans le *Dictionnaire des Sciences Philosophiques* (1843-52) d'Ad. Franck, puis dans les *Mélanges de Philosophie Juive et Arabe* (Paris, 1859).

(2) Par exemple, dans la revue arabe *Al-Mouqtaṭaf*, t. X (1885-6), p. 653, un texte du *Tahāfot* d'Averroès (cf. *infra*, nº 37) est cité *entre guillemets* ; mais la citation n'est qu'une traduction assez libre d'un passage trouvé chez Renan, *op. cit.*, p. 124, où il est *traduit du latin*.

(3) Munk et surtout Renan étaient moins affirmatifs. Mais beaucoup n'y prenaient pas garde.

par des éditions imprimées en Europe, au Maroc ou en Egypte. Et l'on sait que, grâce à eux, bien des questions ont été déjà posées ou résolues par les Mehren, les T. de Boer, les Asín, les Horten, les L. Gauthier.

Néanmoins, les travaux de ces savants ne sont basés que sur un nombre d'ouvrages relativement peu considérable — fait qui a son importance pour qui veut apprécier la portée de leurs conclusions. Les textes arabes imprimés, en effet, ne dépassent guère la demi-douzaine; et quant aux textes manuscrits, ils sont d'autant plus facilement oubliés qu'ils ont la réputation d'être encore plus rares qu'ils ne le sont en réalité (1) — ce qui n'est point fait pour susciter des éditeurs.

Voici donc un nouvel Inventaire des textes originaux d'Averroès qui nous restent, dans les manuscrits ou les imprimés. Il est susceptible, évidemment, d'additions et de corrections: qu'il les reçoive! ce sera son meilleur succès. Mais, comme il réunit des renseignements recueillis dans des ouvrages rares ou dans des manuscrits, il sera déjà utile, malgré ses lacunes. D'autant plus qu'il est le résultat du dépouillement de nombreux catalogues (2) et qu'à ce titre seul il a déjà son intérêt.

La liste des catalogues parcourus comprend plus de deux cents cinquante numéros, — dont une cinquantaine rédigés en langues orientales (3) — représentant bien trois cent mille manuscrits. Je ne la reproduis point ici à cause de sa longueur, — et aussi parce qu'il n'est pas

---

(1) C'est ainsi, par exemple, que le dernier éditeur et traducteur de l'*Epitome de la Métaphysique* ignorait, en 1919, l'existence du *Grand Commentaire à la Métaphysique* dans un manuscrit arabe de Leyde.

(2) Disons-le de suite, cet Inventaire a été rédigé principalement — non uniquement — à l'aide des Catalogues de Bibliothèques. L'excuse en est simple: pour tout découvrir ou vérifier directement, il eût fallu voyager en Espagne, au Maroc, en Tunisie, aux Indes, à Constantinople, en Russie, etc. Personne ne s'étonnera que cela n'ait pas été fait. — Et puis il y a de ces bibliographes en qui on a plus de confiance qu'en soi-même.

(3) Ces derniers ont été consultés, pour la plupart, dans la Bibliothèque Sultanienne du Caire. C'est un agréable devoir pour moi de remercier ici son distingué Directeur, M. A. Sadik, pour l'exquise amabilité et la libéralité avec laquelle il m'a permis de poursuivre mes recherches.

inutile que d'autres amateurs cherchent encore, *comme en des terrains inexplorés*, dans les collections qui leur sont accessibles. La *Liste des manuscrits cités* que l'on trouvera à la fin de cette *Note* aidera à la tâche des glaneurs : cf. page [56].

D'une façon générale, je n'ai fait appel qu'aux auteurs ayant eu entre les mains les écrits d'Averroès dont ils parlent (1). La simple comparaison de leurs renseignements m'a permis de rectifier plusieurs assertions inexactes. D'autres fois, à l'aide d'un examen direct des textes j'ai corrigé des erreurs courantes. Mais je n'ai pas pris à tâche de résoudre tous les problèmes d'authenticité entrevus çà et là. Ce sera l'œuvre des éditeurs ou des traducteurs, ou de ceux qui étudieront leurs travaux.

L'identification des ouvrages d'Averroès est, en effet, particulièrement difficile. En dehors des raisons générales qui lui font partager le sort de beaucoup d'anciens auteurs, arabes ou autres, plusieurs causes particulières occasionnent les erreurs à son sujet. D'une part, le fait que son grand-père, qui a beaucoup écrit, porte, en arabe, quatre ou cinq noms identiques aux siens. Ensuite, la multiplicité des commentaires composés par lui sur les divers ouvrages d'Aristote. Enfin, la confusion engendrée par les amalgames de titres empruntés tantôt à des sources arabes, tantôt à des sources hébraïques, tantôt à des sources latines.

Aussi, les lecteurs qui ont eu l'occasion de constater combien embrouillée est la bibliographie d'Averroès ne trouveront pas inutiles certains détails, en apparence superflus, notés ici au passage. Peut-être même en auraient-ils désiré d'autres. Mais il fallait se borner. D'autant que cet Inventaire a pour but de faciliter aux futurs éditeurs, traducteurs, commentateurs d'Averroès les recherches préparatoires à leur tâche, et non point de prévenir les conclusions de leurs travaux.

Les écrits d'Averroès seront groupés ainsi :

A. — Commentaires aux Traités d'Aristote (et de Platon) ;

B. — Ouvrages de Philosophie et de Théologie ;

---

(1) L'exception principale a été faite en faveur de Steinschneider, à cause de l'érudition prodigieuse de ce bibliographe en ce qui concerne l'Averroès traduit en hébreu.

C. — Ouvrages de Mathématiques ;
D. — Ouvrages de Médecine ;
E. — Ouvrages de Droit, etc.

Les principaux paragraphes seront numérotés. Afin d'éviter les répétitions, les traités contenus dans un même recueil feront généralement l'objet d'un seul paragraphe. C'est pour cela que les sous-titres seront parfois distribués avec peu de symétrie. Le Tableau qui suit remédiera aux inconvénients de la méthode.

TABLEAU SYNOPTIQUE DES OUVRAGES MENTIONNÉS (1).

A. — Commentaires aux Traités d'Aristote (et de Platon).

Organon.

Isagoge : Compendium, 1, 2.
[Pas de Commentaire moyen, 12].

Catégories : Compendium, 1, 2.
Commentaire moyen, 5, 6, 7, 8⁴, 10, 11.
[?], 28.

De Interpretatione : Compendium, 1, 2.
Commentaire moyen, 5, 6, 7, 8⁴, 10, 11.

Premiers Analytiques : Compendium, 1, 2, [28 ?].
Commentaire moyen, 5, 6, 7, 8⁴, 10, 11.
[?], 28.

Derniers Analytiques : Compendium, 1, 2.
Commentaire moyen, 5, 6, 8⁴, 10, 11.
[?], 28.
[Pas de Grand Commentaire, 14].

Topiques : Compendium, 1, 2.
Commentaire moyen, 5, 6, 8⁴.

Réfutation des Sophistes : Compendium, 1, 2.
Commentaire moyen, 5, 6.
[?], 13.

Rhétorique : Compendium, 1, 2, 4 (?).
Commentaire moyen, 5, 6, 8², 8³, 9.

Poétique : Compendium, 1, 2, 3.
Commentaire moyen, 5, 6, 8¹, 9.

---

(1) Les chiffres renvoient aux numéros des paragraphes. — Les chiffres en caractères gras indiquent les *imprimés*.

Physique. *De Physico Auditu* : Compendium, 15, 17, 18, 20 (?).
Commentaire moyen, 21.
Fragments du Grand Commentaire (?), 30.

De Cœlo (1) : Compendium, 15, 17, 18.
Commentaire moyen, 22, 23.
[?], 27.

De Generatione et Corruptione : Compendium, 15, 17, 18.
Commentaire moyen, 23, 24, 25.
[?], 26, 27, 28.

De Meteoris : Compendium, 15, 17, 18.
Commentaire moyen, 23, 24.
[?], 26, 27, 28.

De Plantis : [?], 26.

[Pas de *De Animalibus*, 31].

De Anima : Compendium, 15, 17, 18.
Commentaire moyen, 24, 25.
[Pas de Grand Commentaire, 32].

Parva Naturalia : Compendium, 24, 25, 26.
[?], 27, 28, 29.

Métaphysique. *Metaphysica* : Compendium, 15, 16, 17, 18, 19.
[Pas de Commentaire moyen, 34].
Grand Commentaire, 33.

Morale. [Pas de Commentaire à l'*Ethique*, 35].

Politique. [Pas de Commentaire à la *République* de Platon, 36].

B. — Ouvrages de Philosophie et de Théologie.

La « Destruction » ou *Tahāfot*, **37**, 38, 39, 40.

Sur l'Accord de la Religion et de la Philosophie :

Faṣl al-Maqāl, **41**, 42, 43, **46**, **47** (?), **48**, **50**, 51.

Al-Kaṧf ʿan Manāhiǵ al-adillat, **41**, 42, **46**, **47** (?), **50**, 51.

Ḍamīmat : *al-mas'alat...*, **41**, 42, **46**, **47** (?), **48**, **49**, **50**, 51.

[?], 44, 45.

[Soi-disant *Kitāb al-Falsafat*, **46**, **47** (?), **50**, 51].

Dissertations sur des *Questions* de Logique, de Physique, etc., 52, 53.

» sur l'*Intellect* (?) 54, 55.

C. — Ouvrages de Mathématiques.

Fragment sur *Neuf propositions de Trigonométrie* (?), 57.

[Pas d'*Abrégé de l'Almageste*, 58].

D. — Ouvrages de Médecine.

Le « Colliget » ou *Koulliyyāt*, 59, 60 (?), 65 (?).
Commentaire à la *Ourǰoūzat* d'Avicenne, 61, 62.
Commentaire aux Livres de Galien sur *les Fièvres*, 63.
sur *les Facultés naturelles*, 63.
sur *les Causes et les Symptômes des maladies*, 63.
Traité sur le *Thériaque*, 64.
Traité sur les *Différences de Tempéraments*, 65.
Epistola de sanitate conservanda (?), 65.
Opuscule sur *les Simples*, 66.

E. — Ouvrages de Droit, etc.

Bidāyat al-Mouǧtahid, 67, 68, 69.
[Ouvrages de droit, etc., dont l'attribution à Averroès est, ou sûrement ou probablement, erronée :
Prolégomènes ou المقدمات المهدات, 70, 71, (cf. 83[3]).
Compendium Juris Canonici, 71.
Kitāb al-Bayān wa't-taḥṣīl, 74, 76 (?), 72, 73 (?),
Al-Masā'il al-malqoūṭat fī Koutoubi 'l-Mabsoūṭat, 75.
« *De Jurisprudentia...* », 76.
« *De Causis forensibus...* », 76.
Consultations, 77, (cf. 83[1]).
Nawāzil, 80, 81, (cf. 83[2]).
Commentaire de la *Alfiyyat* (?), 80.
Manāhiǧ at-taḥṣīl..., 82.
Opuscules et Fragments divers : كتاب الحج, 72.
في ماشية تكون مريضة, 73.
« *De turpi atque illicito... quæstu* », 79.
« *De Decimis* », 78.
« *De Sacrificiis* », 78].
[Quelques Résumés ou Commentaires, faits par divers auteurs, 83.
Naẓm Mouqaddamat Ibn Roušd, 84].

Si l'on mettait ce Tableau en regard des Listes dressées par les biographes d'Averroès ou même en regard de la Liste des Traductions hébraïques existantes (1) ou de la Liste des Traductions latines imprimées,

(1) On sait que Steinschneider a dressé la bibliographie de ces traductions hébraïques dans *Die hebraeischen Uebersetzungen des Mittelalters* (Berlin, 1893). La Bibliographie des traductions latines est encore très imparfaite.

on verrait qu'il nous manque encore quelques textes arabes importants d'Averroès. Je n'ai pas institué ici la comparaison pour ne pas entrer dans des questions d'identification et d'authenticité insolubles à distance. J'ai seulement signalé quelques « manquants » dont l'absence sera particulièrement regrettée.

A. — Commentaires aux Traités d'Aristote (et de Platon).

Sur quelques Traités — non pas sur tous (1) — Averroès composa trois commentaires ; sur d'autres il n'en composa que deux ; sur d'autres enfin, un seul. Bien que les dénominations de : *Compendium* (ou *Abrégé*, *Résumé*, *Paraphrase*), *Commentaire moyen* et *Grand Commentaire* soient plus précises et plus exclusives les unes des autres que les termes arabes correspondants, je les garderai ici, parce qu'elles sont passées dans l'usage. Mais noter que leur emploi n'a pas été uniforme chez les traducteurs et bibliographes. D'où la confusion que l'on devine.

Compendium de l'Organon.

1. — L'*Abrégé* ou *Résumé de l'Organon* se trouve à la Bibl. Nationale de Paris : n° 1008 des mss *hébreux* = ancien fonds 303 (*Catal.* de 1866, p. 182). — Le texte arabe est écrit en caractères hébraïques, et accompagné de la traduction en hébreu faite par R. Jacob fils de Maḫīr. Le manuscrit est une copie du XIVe s.

Munk, dans son édition du *Guide des Égarés*, a emprunté à ce ms plusieurs citations: cf. I, 195, 197, 200. Il en nomme le Livre *de la Démonstration* (I, pp. 68, 106-107, 191) et le كتاب الجدل (1, p. 40). Il le cite aussi dans ses *Mélanges de Philos. juive et arabe*, p. 108.

Steinschneider dit, dans la *ZDMG*, t. XLVII, p. 342, que ce *Compendium de l'Organon* comprend l'Isagoge de Porphyre. Ailleurs, dans *Die hebr. Uebers.*, p. 54, il donne à ce *Compendium* le nom de אלצרורי פי אלמנטק . Il en indique aussi (n. 57) l'*incipit* : אלגרצ פי הדא אלכול תגריד אלאקאויל אלצרוריה מן צנאעה אלמנטק , correspondant à celui de la traduction hébraïque qui est dans le ms hébreu Uri 403, à la Bodléienne.

---

(1) Atténuer l'affirmation contraire du baron Carra de Vaux dans l'*Encyclopédie de l'Islām*, II, p. 436.

2. — Le *Résumé de l'Organon* se trouve aussi à Munich, où Steinschneider découvrit le texte arabe, écrit en caractères hébraïques, dans les mss 309 et 356 : cf. Steinschneider, *Al-Farabi*, p. 149. — Le manuscrit porte maintenant dans le Catalogue d'Aumer le n° 964 (d'après Steinschneider, dans la *ZDMG*, XLVII, p. 342).

3. — Lasinio, dans l'*Appendice A* à l'ouvrage cité *infra*, n° 5, note 1, a publié le *Résumé de la Poétique* d'après le ms n° 356=964 de Munich (*supra*, n° 2) complété par le ms n° 1008 de Paris (*supra*, n° 1).

4. — Une imprimerie du Caire, la مطبعة كردستان العلمية, a publié, en 1329 H. [1911] un petit recueil de 32 pp. in-12 contenant, avec un كتاب ما بعد الطبيعة de بهمنيار, un opuscule intitulé : كتاب الخطابة لارسطاطليس من قلم ابي الوليد بن رشد. En voici l'*incipit* : ان صناعة الخطابة تناسب صناعة الجدل وذلك ان كليهما يؤمان غاية واحدة وهي مخاطبة الغير وكل من تكلم . . . Il n'occupe que 228 lignes environ et se termine ainsi : ومقايسة الانسان نفسه مع غيره لا تصح الا من الرجل الفاضل.

J'ignore quel manuscrit (ou imprimé ?) a été reproduit par l'éditeur, ʿAbd al-Galīl Saʿd, avocat. — Dans le manuscrit de Modène (*supra*, n° 2), le *Compendium* de la Rhétorique occupe environ 8 feuillets et 1/2 (d'après Steinschneider, *Al-Farabi*, p. 149).

Commentaire moyen de l'Organon.

5. — F. Lasinio a longuement décrit (1) le célèbre manuscrit qu'il appelle *Codice Orientale Laurenziano* CLXXX, 54, de la Bibliothèque Médiceo-Laurentine, de Florence, déjà signalé par Assemani dans son Catalogue, puis par Renan (2). Il appartint jadis, non pas à Postel, comme l'avait conjecturé Renan, mais à Giov. Batt. Raimondi, fondateur de l'imprimerie orientale des Médicis. Il est écrit en caractères magrébins, probablement au XIVe s. Il a 208 foll. Il contient le تلخيص de l'*Organon* d'Aristote, c'est-à-dire :

des *Catégories*	(fol. 1^b^) كتاب المقولات
du *De Interpretatione*	(fol. 12^a^) كتاب باري ارميناس اي العبارة

(1) *Il Commento medio di Averroe alla Poetica di Aristotele* (Estratto dagli *Annali delle Università toscane*), Parte seconda, in-4°, Pisa, 1872, pp. VII sqq. et pp. 1 sqq.

(2) *Archives des Missions scientifiques et littér.*, 1850, pp. 388-389.

des *Premiers Analytiques* (fol. 22a) كتاب انالوطيقي وهو كتاب القياس
des *Derniers Analytiques* (fol. 65a) [كتاب] البرهان
des *Topiques* (fol. 88a) [كتاب ... الجدل]
des *Réfutations des Sophistes* (fol. 125a) كتاب السفسطة
de la *Rhétorique* (fol. 104a) [كتاب] الخطابة
et de la *Poétique* (fol. 199b) كتاب الشعر

A en croire Renan, *Averroès et l'Averr.*, 3me éd., p. 81, les deux derniers livres seraient des *Paraphrases*, et les autres, des *Commentaires moyens*. Mais Steinschneider, *die Hebr. Uebers.*, p. 61, n. 115, fait remarquer que c'est la même sorte de commentaire, c'est-à-dire un *Commentaire moyen*, pour les huit livres.

6. — En 1873, J. de Goeje attirait l'attention sur le ms MMDCCCXX (Cod. 2073) acquis quelque temps auparavant par la Bibliothèque de Leyde : cf. le *Catal.*, t. V, p. 323. C'est, disait-il, celui que Casaubon et Huet signalaient jadis comme ayant été apporté d'Orient par G. Postel (au XVIme siècle). De fait, il a appartenu à Postel. Il appartint ensuite au Collège des Pères Jésuites de Paris.

C'est un très beau manuscrit, en caractères magrébins. Il n'est point daté, dit le Catalogue. Il contient, dit Lasinio (*Il Commento medio di Averroe alla Retorica* — cf. *infra*, n° 8[2]) : le *Commentaire moyen* à l'*Organon*, y compris la *Rhétorique* et la *Poétique*.

7. — La *Bibliothèque Orientale* de l'Université St-Joseph possède actuellement une bonne photographie des 75 premiers feuillets du ms MMDCCCXX de Leyde, jusqu'au كتاب البرهان exclusivement.

8. — F. Lasinio a publié :

1° Le Commentaire moyen à la *Poétique* : cf. *supra*, n° 5, note 1. Ne connaissant d'abord que le ms de Florence, c'est celui-là qu'il reproduisit. Plus tard, il publia la liste des variantes relevées par lui entre son édition et le ms de Leyde : cf. *Studj sopra Averroe*, VI (dans le *Giornale della Società Asiat. Ital.*, vol. XI (1898), pp. 143-152, et vol. XII (1899), pp. 197-206.

2° Le commencement du Commentaire moyen à la *Rhétorique*, d'après les deux mss de Leyde et de Florence : cf. les *Pubblicazioni del R. Is-*

tituto di Studi superiori in Firenze, Sez. di Filosofia e Filolog., Accademia orientale, 1875. La publication est restée inachevée (96 pp.).

3° Les citations poétiques du Commentaire moyen à la *Rhétorique* : dans l'*Appendice B* à l'ouvrage cité *supra,* n° 5, note 1.

4° Enfin, (d'après Steinschneider, *die Hebr. Uebers.*, p. 61, et n. 116), le début de chacun des quatre premiers traités, avec des variantes : dans les *Studj sopra Averroe,* pp. 8 sqq. [publiés dans les *Annuarj* de l'ancienne *Società Italiana di Studj Orientali,* vol. I (1873), pp. 125-159 et vol. II (1874), pp. 234-267]. — On y trouvera aussi (d'après la *Rivista degli Studi orientali,* V (1913), p. 96) un fragment des *Topiques.*

9. — Le R. P. Louis Cheikho, S. J., a inséré, dans ses مقالات لشاهير العرب على الجزء الثاني من علم الادب, (Imprimerie Catholique, Beyrouth) de nombreux extraits des Commentaires moyens d'Averroès à la *Rhétorique* et à la *Poétique.* Il reproduit les éditions de Lasinio (*supra,* n° 8[2,1]), mais en vocalisant complètement le texte. Cf. : pour la *Rhétorique,* les pp. 3-4, 4-5, 5-6, 7-10, 11, 25-27, 28-29, 31-32, 97-102, 102-107, 137-139, 139-142, 142-145, 145-150, 150-160, 172-180, 181-194, 194-198, 198-211 ; et pour la *Poétique,* les pp. 243-246, 247-249, 249-252, 253-257, 258-265, 266-284, 284-293, 294-295, 295-296, 296-299.

10. — Le ms n° 4076 de la Bibliothèque Sultanienne du Caire, coté n° 9 de المنطق وآداب البحث, contient les quatre premiers livres du *Commentaire moyen* à l'*Organon* :

les *Catégories* ou	كتاب المقولات
le *De Interpretatione* (f. 28[v]) ou	كتاب بارارميناس اي العبارة (1)
les *Premiers Analytiques* (f. 57[v]) ou	كتاب القياس

(1) Le second *kitāb* commence sans titre ; mais son nom est donné à la fin du premier *kitāb*. Le Catalogue imprimé, t. VI, p. 52, a tort de parler de كتاب القضايا, titre qui du Catalogue a passé chez Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, I, 462, et chez Mohammed ben Cheneb, *Etude sur les personnages mentionnés dans l'Idjāza du Cheikh 'Abd el Qādir el Fāsy*, § 329, n° 6 (dans les *Actes du XIV*[me] *Congrès des Orientalistes, III (suite)*, p. 507.

et les *Derniers Analytiques* (f. 174[r]) ou كتاب البرهان

Le ms a 232 feuillets.

Le titre que donne le *Catalogue* (t. VI, p. 52) تلخيص كتب ارسطو الاربعة diffère de celui du manuscrit : تلخيص كتب ارسطو المنطقية لابن رشد وهي اربعة كتب. Mais ce dernier titre lui aussi est factice ; il a été écrit postérieurement au texte.

Ce ms est beaucoup moins correct que celui de Leyde. Il est aussi moins ancien : il a été terminé en 1177 H. [1763-4] par Mouḥammad Mou'min ibn Mouḥammad Mouḥammad Ḥousayn az-Zārī (ou ar-Rāzī, comme lit l'auteur du *Catalogue*, t. VI, p. 52).

11. — Le ms de la Bibliothèque Sultanienne coté n° 246 du حكمة وفلسفة est un « double » du précédent. La copie, faite aux frais de la Bibliothèque, a été terminée le vendredi 1er raǵab 1336 H. [13 Avril 1918].

Le copiste ne dit pas quel ms a été copié par lui ; mais la comparaison avec le n° 4076 (*supra*, n° 10) montre que c'est ce dernier. Le copiste a corrigé parfois son modèle, d'ordinaire assez heureusement, mais sans le dire (!) et sans que les corrections soient, semble-t-il, le résultat d'une collation avec quelqu'autre manuscrit. Les pages ne sont pas numérotées.

12. — Dans aucun des manuscrits précédents (n°s 5, 6, 10, 11), le *Commentaire moyen* d'Averroès à l'*Organon* ne comprend l'*Isagoge* de Porphyre, comme c'est le cas dans un assez grand nombre de manuscrits des traductions hébraïques. Steinschneider, *die Hebr. Uebers.*, pp. 57 sqq., a l'air de considérer l'*Isagoge* comme le premier livre du Commentaire moyen d'Averroès à l'*Organon* ; mais je doute qu'il ait raison. En tout cas, je n'ai point trouvé trace d'un texte arabe de Commentaire *moyen* à l'*Isagoge*.

Fragment de Commentaire sur l'Organon.

13. — Le ms hébreu 2760, 2° = Ms Heb. d. 48, 2° de la Bodléienne, contient, d'après le *Catalogue*, vol. II, (1906), col. 176, le texte arabe, écrit en caractères hébraïques, d'un commentaire d'Averroès sur un traité d'Aristote : peut-être, est-il dit, la *Réfutation des Sophistes*. Voici le passage relevé par l'auteur du *Catalogue* pour aider à l'identification du commentaire. Il est pris au verso de la 1re feuille : קאל תם קולנא בלא מגאלטה בחשאבה אלאסמא לאנה לו קאל קאיל כאן אלאסכנדר מלכא וקאל אכר לם יכון אלאסכנדר מלכא . — Je puis assurer que cette phrase n'est pas dans le *Comment. moyen* aux *Catégories* ; mais c'est tout.

Pas de Grand Commentaire sur l'Organon.

14. — Je n'ai pas trouvé de trace du *Grand Commentaire* d'Averroès sur le livre *de la Démonstration*. Il existe en traduction latine et en traduction hébraïque : cf. Steinschneider, *die Hebr. Uebersetzungen*, p. 95 (1).

Compendium d'ouvrages de Physique et de Métaphysique.

15. — Le ms n° 4196 de la Bibl. Sultanienne du Caire (= حكمة وفلسفة n° 5), contiendrait, d'après le *Catalogue*, t. VI, p. 90 :

d'abord le *Talḫīṣ*, fait par Averroès, de quatre livres de Philosophie d'Aristote, à savoir :

du *De Physico Auditu* [cf. f. 59b] كتاب جوامع السماع الطبيعي
du *De Cœlo* [f. 59b] كتاب السماء والعالم
du *De Generatione et Corruptione* [f. 100b] كتاب الكون والفساد
et du *De Meteoris* [f. 117a] كتاب الآثار العلوية

et ensuite deux opuscules d'Averroès, que le Catalogue désigne ainsi : في اثبات اقاويل المفسرين في علم النفس المطابقة لما قاله ارسطو في العلم الطبيعي
في التقاط الاقاويل العلمية من مقالات ارسطو الموضوعة في علم ما بعد الطبيعة

Les quatre premiers *Kitābs* doivent-ils garder le nom de *talḫīṣ* que leur donne le Catalogue de la Bibliothèque ? Ce nom existe, de fait, en tête du manuscrit, lequel porte, actuellement, comme titre : تلخيص كتب ارسطاطاليس في الحكمة, alors que le ms de Madrid (*infra*, n° 18) porte comme titre général : كتاب الجوامع. Quoi qu'on puisse penser de l'appellation arabe, il est certain que les quatre *Kitābs* sont ce que nous appelons généralement des *Compendium* ou *Epitome*, etc., non des *Commentaires moyens*. En effet : le premier est explicitement nommé جوامع السماع الطبيعي ou *Compendium, Epitome* de la Physique. D'autre part, l'*incipit* du deuxième opuscule coïncide avec celui de la traduction hébraïque du *Compendium* du *De Cœlo*, tel que Steinschneider le donne d'après le ms hébreu 108 de Munich (cf. *Die hebr. Handschrift.... München* (1875), p. 48. L'*incipit* du troisième coïncide

(1) Voici l'*incipit* du *Proœmium* en hébreu : הכוונה בזה המאמר פרוש אנאלוטיקא השנית והו הידוע בספר המופת כי לא נפל אלינו אחד מן המפרשים פירוש על חמלות... (d'après Steinschneider, *loc. cit.*).

avec celui que donne Steinschneider, *die Hebr. Uebers.*, p. 130, n. 164, pour les traductions hébraïque et latine du *Compendium* du *de Generatione et Corruptione*. Enfin le début et la fin du quatrième coïncident avec ceux de la traduction hébraïque du *Compendium* du *de Meteoris* tels que les donne Steinschneider, *ibid.*, p. 993.

Quant aux deux derniers opuscules, l'auteur du *Catalogue* a raison de ne pas mettre le mot كتاب dans leur titre, car il ne s'y trouve pas. Voici l'*incipit* de l'avant-dernier (f. 168a) : بسم الله الرحمن الرحيم. والصلاة على انبيائه المرسلين. الغرض هاهنا ان نثبت من اقاويل المفسرين في علم النفس ما نرى انه اشد مطابقة لما تبين في العلم الطبيعي واليق بغرض ارسطو وقبل ذلك فلنقدم مما تبين في هذا العلم ما يجري مجرى الاصل الموضوع ليفهم جوهر النفس فنقول انه قد تبين في الاولى من السماع. . . Il coïncide avec celui que relève Steinschneider (1) dans le ms hébreu de Leyde coté 85 et appelé par lui « *Summa* seu *Compendium* lib. Aristotelis *de Anima*, auct. Arab. Averroe, hebraice versum ». Néanmoins, quand on discutera la question d'authenticité, il faudra tenir compte de l'allure un peu spéciale de ce début, car elle suggère l'idée que l'opuscule n'appartenait pas d'abord au groupe des quatre premiers *kitābs* du ms. D'autant plus que ce groupe paraît fermé par la clausule suivante qui termine le quatrième opuscule (f. 167b) : وهنا انتهى القول في تجريد الاقاويل البرهانية من الكتب الاربعة من كتب ارسطو بحسب ما شرطنا والحمد لله على ذلك كثيرا وصلى الله على محمد وآله وسلم تسليما (2), laquelle clausule coïncide avec celle du ms hébreu 255, 7°, de Hambourg, d'après le *Catalogue* de Steinschneider (1878), p. 104.

Le dernier opuscule débute tout simplement ainsi (f. 217b) : بسم الله الرحمن الرحيم. قصدنا في هذا القول ان نلتقط الاقاويل العلمية. . . — Cf. *infra*, n° 16.

Le ms n'est pas daté. Il a 302 feuillets, numérotés au crayon, 21 lignes par page. Ecriture orientale. Quelques feuillets sont piqués par les vers. Pas d'encre rouge (3).

---

(1) *Catal. Cod. Hebr. Bibl. Acad. Lugd.-Bat.*, MDCCCLVIII, pp. 302 et 303.

(2) Je n'ai pas vu de date, comme dans le ms de Madrid.

(3) Brockelmann, *Gesch. d. Arab. Litter.*, t. I, p. 462, a, par mégarde, placé la référence à ce ms n° 4196 de la Biblioth. Sultanienne du Caire sous le même n° 14 et le même titre que le ms n° 4076 de la même Bibliothèque, mentionné plus haut (n° 10) et dont le contenu est tout différent.

16. — C'est le dernier opuscule du ms 4196 de la Bibliothèque Sultanienne, dont on vient de parler, que Mouṣṭafā al-Qabbāniy a édité (1) il y a une quinzaine d'années, au Caire, à la المطبعة الادبية —Non daté ; annoncé par l'*Orientalische Bibliographie* de Luc. Scherman, XXI, n° 6366, comme paru en 1907.

L'éditeur a ajouté un titre كتاب ما بعد الطبيعة et un sous-titre وهو القسم الرابع من تلخيص مقالات ارسطو. Le sous-titre est trompeur. Il semble n'avoir d'autre origine qu'une méprise de Qabbāniy, qui aura mal compris la clausule finale, ainsi que l'a judicieusement remarqué Mr C. A. Nallino dans la *Riv. degli Stud. Orient.*, VIII, p. 668, n. 1. En réalité nous avons là ce que l'on appelle l'*Epitome de la Métaphysique*. Cf. la *Note III*, dans les *Mélanges de la Fac. Orient.*, VII, p. 402 = 6.

17. — Depuis quelques années la Bibliothèque Sultanienne possède un second exemplaire du recueil que nous venons de décrire au n° 15. Il porte le n° d'ordre général 1186, et le n° d'ordre particulier 211 (حكمة وفلسفة).

Ce n'est qu'une copie du n° 4196. Le copiste ne nous le dit pas ; mais la comparaison des deux mss impose cette conclusion, car les quelques blancs laissés par le copiste du n° 1186 correspondent exactement aux passages devenus illisibles dans le n° 4196. La copie a été achevée le 10 Mouḥ. 1336 H. [27 Octobre 1917] ; elle est soignée. Elle forme un volume de 671 pages, à 21 lignes par page.

18. — A la *Biblioteca Nacional* de Madrid est un manuscrit précieux, le n° XXXVII = Gg 36, que Hartwig Derenbourg (2) pensait être du XIIIe s., et qui est tout entier écrit de la même main : كتاب الجوامع تاليف الفقيه . . .

Il n'est pas unique, cependant, car la liste des pièces qui composent ce recueil est la même que celle du n° 4196 de la Bibliothèque Sultanien-

---

(1) Mr Horten a publié une traduction allemande de cette édition, sous le titre de : *Die Metaphysik des Averroes* (Halle a. S., 1912). — Cf. la *Note* III dans les *Mélanges de la Fac. Orientale*, t. VII (1921), p. 402 = 6.

(2) *Notes critiques sur les Manuscrits arabes de la Bibliothèque Nationale de Madrid*, dans *Homenaje á D. Fr. Codera*, Zaragoza, (1904), p. 578. — Hartwig Derenbourg a fait aussi, sur ce même ms XXXVII, une Communication au deuxième Congrès de Philosophie de Genève. On la retrouvera dans l'*Archiv für Geschichte der Philosophie*, XVIII (Berlin, 1905), pp. 250-252.

ne (*supra*, n° 15). La voici, telle que la donne le Catalogue de F. Guillén Robles :

[*De Physico Auditu*] 22 foll.	السماع الطبيعي
[*De Cœlo*] 15 foll.	السماء والعالم
[*De Generatione et Corruptione*] 6 foll.	الكون والفساد
[*De Meteoris*] 20 foll.	الآثار العلوية
[*De Anima*] 17 foll.	علم النفس
[*Metaphysica*] 32 foll.	علم [ما] بعد الطبيعة

Cependant l'*incipit* du volume, donné par H. Derenbourg, *l. c.*, et par Quirós (1), p. XXXI, n. 1, diffère de celui du ms de la Bibliothèque Sultaniénne, lequel est exactement reproduit par la Catalogue arabe imprimé, t. VI, p. 90. Mais il correspond mieux à *l'incipit* de la traduction hébraïque, cité par Steinschneider, *die Hebr. Uebers.*, p. 109, n. 8 : אמר החכם הגדול... אחר ההודאה לאל ... הנה כונתנו בזה המאמר שנעיין אל ספרי ארסטו...

On a vu plus haut (n° 15) que le ms 4196 du Caire ne porte pas de titre . . . ﻙ اﺏ pour les deux derniers opuscules. Il concorde par là avec notre ms de Madrid, si l'on en croit (non pas Quirós, *op. cit.*, p. XXXI, mais) H. Derenbourg, *l. c.* Cela est un indice de plus de l'étroite ressemblance des deux manuscrits du Caire et de Madrid. Cependant les deux éditions du sixième opuscule faites, l'une par Qabbāniy sur le ms du Caire (*supra*, n° 16), et l'autre par Mr Quirós sur le ms de Madrid (*infra*, n° 19), présentent d'assez nombreuses variantes de détails, la plupart en faveur de Quirós et du ms de Madrid : cf. la *Note III* (dans les *Mélanges de la Faculté Orientale*, t. VII, p. 403=7).

19. — Mr Carlos Quirós Rodríguez a récemment édité et traduit en espagnol le sixième et dernier opuscule du ms XXXVII = Gg 36 de Madrid (*supra*, n° 18), à savoir l'*Epitome de Métaphysique* (1). Nous en avons parlé dans les *Mél. de la Fac. Or.*, VII, p. 406, *Note III*. Ajoutons ici que le titre adopté par l'éditeur, كتاب علم ما بعد الطبيعة, ne semble pas exister dans le manuscrit lui-même : cf. H. Derenbourg, *l. c.*, et la phototypie que donne Mr Quirós à la page XXVIII-XXIX de son édition.

20. — Steinschneider, *die Hebr. Uebers.* (1893), p. 109, se demande si « die *arabischen* conclusiones » dans le ms 10 de Wolfenbüttel, contiennent le *Compendium* de la

(1) Dans l'ouvrage intitulé *Averroes, Compendio de Metafísica*, Madrid, MCMXIX : cf. la *Note III*, l. c., et *infra*, n° 19.

Physique, C'est lui qui souligne le mot « arabischen ». Dans le Catalogue (de 1831), le ms est classé, p. 88, parmi les mss hébreux.

Commentaires moyens aux ouvrages sur la Physique.

21. — Un fragment des œuvres d'Averroès qui risque de rester inaperçu est celui qui se trouve uni à une collection des quatre Evangiles (!) dans le ms *Add.* 9061 du British Museum : cf. le *Cat. Cod. Man. Or.*, II (MDCCCXLVI), p. 13. Il débute ainsi : المقالة الاولى من السماع الطبيعي · غرضه في هذه المقالة الفحص عن سبب الهيولي · Le ms est en écriture « occidentale » et paraît être du XVe siècle ; mais le fragment dont nous parlons n'est pas écrit de la même main que les Evangiles : il semble un peu plus récent, dit le Catalogue.

L'*incipit* donné par le Catalogue coïncide avec l'*incipit* du ms hébraïque *Add.* 17.051 décrit par G. Margoliouth dans le *Cat. of the Hebr. and Sam. Mss in the British Museum*, P. III (1912), p. 180, sous le n° 885. Or, ce dernier est identifié par Margoliouth avec le *Commentaire moyen* de la *Physique*, celui que décrit Steinschneider, *die Hebr. Uebers.*, pp. 111 sqq. et pp. 991-992. — Le fragment dont nous parlons est composé de dix feuillets. Il se termine à ces mots : كمل تقسيم كتاب السماع الطبيعي لابن رشد .

N. B. — Parlant des textes arabes, écrits en caractères hébraïques, du Commentaire moyen aux *Parva Naturalia*, Steinschneider ajoute cette note (*ZDMG*, XLVII, p. 343, n. 2) : « Fragmente von Averroes' Commentaren über Aristoteles finden sich in Einbänden von Mss. des Brit. Mus. (Jew. Qu. III, 618). »

22. — Le ms MMDCCCXXII = Cod. 2075 = 1693, de Leyde, ne représente évidemment pas une *traduction* du *De Cœlo* par Averroès, comme le ferait croire la courte notice que lui consacre le *Cat. Cod. Orient. Bibl. Acad. Lugd.-Bat.*, t.V, par de Goeje, (MDCCCLXXIII), p. 325. C'est un commentaire dont voici l'*incipit* : — بسم الله الرحمن الرحيم صلى الله على النبي وعلى آله وغرضه في هذا الكتاب التكلم في العالم واجزائه البسايط الاول وفي جميع ما يلحق العالم .

Cet *incipit* coïncide à peu près avec celui du ms hébreu XIV que décrit Peyron dans son Catalogue des *Cod. Hebr.* de Turin, et qu'il nomme *Compendium*. Mais il ne coïncide pas avec l'*incipit* du كتاب السماء والعالم dans le ms 4196 de la Bibliot. Sultan. du Caire (*supra*, n° 15). Nous n'avons donc pas ici un *Compendium* mais un *Commentaire moyen*. De fait, l'*incipit*

correspond à celui que donne Steinschneider, *die Hebr. Uebers.*, p. 129, n. 154, pour le *Commentaire moyen* du *de Cœlo*. — En tout cas, le texte arabe correspond, j'en ai fait la constatation moi-même, à la traduction latine publiée, sous le nom de *Paraphrasis*, dans l'édit. in-fol. des œuvres d'Aristote-Averroès, Venise, 1550, t. V, ff. 125 sqq. Or, cette *Paraphrasis* est un Commentaire moyen, dit Steinschneider (1).

Le manuscrit est en désordre. C'est ce qui explique pourquoi le rédacteur du *Catal.* n'a cru y voir que le 1er Livre, alors qu'en réalité on trouve, à la p. 24 : المقالة الثالثة. On rencontre des parties du 3me livre intercalées entre des parties du premier livre et des parties du second. Le ms est écrit par la même main qui a écrit le ms de Leyde MMDCCCXXI = Cod. 2074 (*infra*, n° 33), contenant la Métaphysique.

23. — A Oxford, le ms hébraïque *Bodl.* 131, coté CCCCXXXIX dans le Catalogue d'Uri, p. 86, et 1374 dans le *Cat. of the Hebr. Mss* de Neubauer (MDCCCLXXXVI) col. 492, contient, écrit en caractères *hébraïques*, le texte *arabe* de plusieurs commentaires :

1° le *De Cœlo* (incomplet) כתאב אלסמא ואלעאלם
2° le *De Generatione et Corruptione* (f. 51) כתאב אלכון ואלפסאד
3° le *De Meteoris* (f. 74) כתאב אלאתאר אלעלויה

Le Catalogue de Neubauer (col. 492) appelle d'abord ces traités : « intermediate comment. » ou « comment. » ou « paraphrase » ; puis l'Index du Catalogue les range tous parmi les « Paraphrases » (cf. col. 925). Mais Steinschneider, dans *ZDMG*, XLVII, p. 342, et dans *Die Hebr. Uebers.*, (1893), p. 128, p. 131 et p. 138 (*lire* : Uri 439), les appelle « Commentaires moyens ». — Le ms est daté de 5170 (1410 de J.-C.).

24. — Le ms hébraïque 1009 (= ancien fonds 317) de la Bibliothèque Nationale de Paris contient le texte arabe du *Talḫīṣ*, תלכיץ des traités suivants :

1° *De la Génération et de la Corruption,*
2° *Des Météores* (f. 46^v^),
3° *De l'Ame* (f. 102^v^),
4° et les *Parva Naturalia* (f. 155^v^).

(1) *Die europaeischen Uebersetzungen aus dem Arabischen*, A (Wien, 1904), p. 56.

C'est une magnifique copie sur vélin, du commencement du XVe s.

Munk, qui parle de ce manuscrit dans ses *Mélang. de Philos. Juive et Arabe,* p. 432, n. 1 et p. 440, (cf. p. 422, n. 3 ; p. 445) considère les trois premières pièces du recueil comme des *commentaires moyens,* par opposition aux *Paraphrases,* ou *Analyses,* ou *Résumés,* ou *Epitome.* D'après lui, Averroès lui-même, dans le comm. moyen des *Météores* (aux pp. 75^b et 82^b de ce ms 1009) citerait les paraphrases sous le nom de الجوامع الصغار (*ib.,* p. 432, n. 1). Ce qui justifierait la distinction. Steinschneider lui aussi, *die Hebr. Uebers.,* pp. 128, 131, 148, considère les trois premières pièces du recueil comme des *commentaires moyens* (1).

La quatrième pièce du recueil est, d'après Munk, la Paraphrase (cf. *op. l.,* p. 440) ou « l'*Analyse* du traité *du Sens et du Sensible* ou mieux de *Parva Naturalia* » (Munk, *Guide des Egarés* de Maïmonide, I, p. 111, n. 2). Ce n'est pas un *Commentaire moyen,* fait remarquer Steinschneider (*die Hebr. Uebers.,* p. 154), bien que le ms porte le mot תלכיץ, lequel a induit Laisinio en erreur. — L'appellation a d'ailleurs ici peu d'importance, car je crois bien qu'Averroès n'a fait sur les *Parva Naturalia* qu'une seule sorte de commentaire.

N. B. — Steinschneider, *ZDMG,* XXXVII, p. 485, et *Die Hebr. Uebers.,* p. 155, observe qu'Averroès n'a connu, des *Parva Naturalia,* que quatre opuscules, groupés en trois Traités. Ce sont : I. *de Sensu et Sensato* ; II. *de Memoria et Reminiscentia* et *de Somno et Vigilia* (2) ; III. *de Longitudine et Brevitate vitæ.*

25. — D'après Steinschneider, *ZDMG,* XLVII, p. 342, qui renvoie à Lasinio, *Studii sopra Averroe,* p. 28, un manuscrit de Modène (3) contiendrait, écrit en caractères hébraïques, le texte arabe des *Commentaires Moyens* aux livres suivants :

---

(1) Le traité *de l'Ame* est celui qui est signalé dans Fr. Ueberwegs *Grundriss d. Gesch. d. Philos.,* II^10, her. v. Dr Matt. Baumgartner (1915), p. 381_18, où il est appelé « commentaire moyen ».

(2) D'après Steinschneider, citant une communication de Neubauer (*ZDMG,* XLV, p. 449) ce traité débute ainsi dans le ms hébr. 1009 de Paris : אלמקאלה אלתאניה והו יבתדי באלפחץ פי הדה אלמקאלה ען אלדכר ואלתדכר .

(3) C'est le ms de Modène n° 13 d'après Steinschneider, *die Hebr. Uebers.,* p. 131.

De la Génération et de la Corruption,
De l'Ame,
Du Sens... (= *Parva Naturalia*).

Pour le dernier traité, il s'agit de ce qu'on appelle d'ordinaire une *Paraphrase*, ou *Compendium*, etc. (cf. Steinschneider, *ZDMG*, XXXVII, p. 485, et *die Hebr. Uebers.*, p. 154), bien que le ms lui-même porte, paraît-il, le mot תלכיץ : cf. *die Hebr. Uebers.*, p. 53, n. 50 b (et *supra*, n° 24).

Commentaires (?) de divers ouvrages.

26. — Le ms 1179 de يكى جامع, à Constantinople, contient des opuscules dont *quelques-uns*, à en juger par les titres que donne le *Catalogue* (éd. 1300 H. [1883]), p. 66, semblent être des commentaires d'Averroès aux traités physiques d'Aristote. Voici les pièces du recueil :

1° رسالة . آثار العلوية (لارسطو)
2° رسالة . ترجمة آثار العلوية (ليحيى)
3° رسالة . الكون والفساد (لابن الرشد)
4° رسالة . الحاس والمحسوس (لابن الرشد)
5° رسالة . في التفحص عن اسباب طول العمر وقصره
6° رسالة . في النبات (لارسطو) وترجمته
7° رسالة . في الطب لجالينوس

Bien que seuls les n°s 3 (*Génération et Corruption*) et 4 (*Sens et Sensible*) soient ici attribués explicitement à Ibn Roušd (Averroès), il se pourrait très bien que les n°s 1 ou 2 (les *Météores*) et le n° 5 (*Longueur et Brièveté de la vie*) contiennent quelque commentaire ou paraphrase d'Averroès.

A propos du n° 6, c'est-à-dire du livre *des Plantes*, attribué ici à Aristote, rappelons que, d'après Steinschneider (1), dans quelques-uns des mss qui contiennent la traduction hébraïque du livre des Plantes faite par Kalonymos b. Kalonymos, se trouve un commentaire qui serait vraisemblablement d'Averroès.

Rappelons aussi que, dans une lettre écrite de *Constantinople*, Bernard Navagero, ambassadeur de Venise (1re moitié du XVIe s.) signalait l'existence de grands commentaires d'Averroès sur deux Livres *des Plantes* : « librorum qui in ea urbe apud Judæos et Arabas medicos inveniuntur, hunc misit indicem :... magna commentaria in libros duos

(1) *Die Arab. Uebersetz. aus dem Griechischen* (Zwölftes Beiheft zum Centralblatt für Bibliothekswesen, 1893), p. 102 = 230. Cf. *die Hebr. Uebers.*, pp. 142 sqq.

de Plantis... » (1). Renan (1re éd., p. 48), rejette trop vite, peut-être, le renseignement de Navagero. On est bien tenté de s'étonner, avec Renan, de l'appellation « Grand Commentaire »; cependant c'est celle que trouve aussi Steinschneider (*die Hebr. Uebers.*, p. 142, 143), dans les manuscrits hébraïques. Au reste, le manuscrit ne contiendrait-il qu'un texte d'Aristote qu'il n'en serait pas moins intéressant. Car Otto Apelt dit, p. IV de l'édition Teubner du *De Plantis* (MDCCCLXXXVIII), que la version arabe, texte original de la traduction latine d'Alfred (de laquelle dérive le texte grec actuel), est perdue.

27. — Un autre recueil ms de يكى جامع, le nº 1199 (*Catal.*, p. 76) renferme quelques pièces dont les titres (في السماء والعالم – في الكون والفساد – في اثار العلوية – . . . في الحاس والمحسوس) sont intéressants, mais ne suffisent pas pour nous permettre de dire que nous avons là des commentaires d'Averroès. Cependant, ces titres-là, *surtout groupés ensemble*, ne sont guère rencontrés dans les *Catalogues* que pour désigner les Commentaires d'Averroès au *De Cœlo*, au *De Generatione et Corruptione*, au *De Meteoris* et aux *Parva Naturalia*.

28. — On aura également des chances de trouver quelques textes d'Averroès dans le recueil ms nº 1444 de la Bibliothèque بغجه قبوسى de Constantinople. L'on relève, en effet, dans le Catalogue, p. 92, les titres suivants : في مقالة قاطيغورياس – في مقالة راميسيناس (*sic*) – في بيان آنولوطيقه – في الكون والفساد – في اثار العلوية – . . . . في الحاس والمحسوس.

29. — Disons la même chose des recueils mss nos 3620 et 3637 de la Bibliothèque اسعد افندي de Constantinople, car le *Catalogue*, pp. 260 et 264, donne des titres semblables aux précédents.

Citations du Grand Commentaire au « de Physico Auditu » (?).

30. — Le ms XXXVII = Gg 36 de la *Biblioteca Nacional* de Madrid contient, dans ses premières feuilles, en marge, deux ou trois passages du texte arabe d'un *Commentaire* de la *Physique*. C'est Mr Carlos Quirós Rodríguez qui note la chose, dans son édition du *Compendio de*

(1) Voir l'*avis au Lecteur*, à la fin de la Préface qui est en tête de l'édition des Juntes de 1550-1552.

Metafisica (Madrid, MCMXIX), pp. XXVI et XXXI. Il précise même et dit qu'ils sont tirés du *Grand Commentaire* à la *Physique*. Dans ce cas, nous aurions ici le seul spécimen connu de l'original arabe de ce Commentaire. Il en existe, on le sait, des traductions en hébreu et en latin : cf. Steinschneider, *die Hebr. Uebers.*, pp. 122 sqq.

Pas de Commentaire sur les Livres des Animaux.

31. — Je n'ai pas trouvé trace du Commentaire d'Averroès sur les livres *de Partibus* et *de Generatione Animalium*. Il existe en hébreu et en latin : cf. Steinschneider, *die Hebr. Uebers.*, pp. 144-146.

N. B. — Les dix livres *de Historia Animalium* n'ont pas été commentés par Averroès : cf. *ibid.*, p. 7.

Pas de Grand Commentaire du de Animâ.

32. — D'après Casiri, I, 193, le ms de l'Escurial n° DCXLVI, 3° contiendrait un Commentaire d'Averroès sur les livres *de l'Ame*. Mais H. Derenbourg, *les Manuscr. arabes de l'Escurial*, I, p. 457, décrivant, sous le n° 649, 3° le même manuscrit (coté 646, non 647), y voit une *traduction* du livre *de l'Ame*, faite par un auteur qui n'est pas nommé. L'*incipit* contient en effet ces mots : هذا ما ذكر الفيلسوف في كتاب النفس ترجمناه كلاما تاما. Steinschneider, notant la différence qui existe entre les deux catalogues, ne met pas en doute (1) l'exactitude du Catalogue de Derenbourg. Nous n'aurions donc pas ici d'ouvrage d'Averroès. Or, c'est de ce ms 646 de l'Escurial que parlaient Wenrich, *De auctorum græcorum Versionibus* (Lipsiæ, MDCCCXLII), p. 170, et Renan, *Aver. et l'Averroïsme*, p. 62 de la 1re édit., quand ils nous disaient que l'Escurial possède le *commentaire* sur le *Traité de l'Ame*.

Jusqu'à présent, donc, le texte arabe du *Grand Commentaire* au *De Anima* ne nous est pas connu. La traduction hébraïque elle-même est très rare.

Grand Commentaire à la Métaphysique.

33. — Le manuscrit arabe le plus important qu'il nous reste des œuvres d'Averroès est bien le *Grand Commentaire* sur *la Métaphysique*

(1) *Die arabischen Uebersetzungen aus dem Griechischen* (Zwölftes Beiheft zum Centralblatt für Bibliothekswesen, 1893), p. 60 ; et *die Hebr. Uebers.*, p. 150, n. 320.

d'Aristote, que beaucoup considéraient naguère encore comme perdu ! Le baron Carra de Vaux, dans l'*Encycl. de l'Islām*, II, p. 436, est un des rares bibliographes d'Averroès qui rappellent son existence.

Ce Commentaire existe à la Bibl. de Leyde : n° MMDCCCXXI = Cod. 2074 (*Catal.* de Goeje, V, p. 324). On y trouve le texte d'Aristote divisé en paragraphes, et chacun des paragraphes est suivi de son commentaire, comme dans l'édition latine.

Au dire de Fraenkel (1), qui a examiné le manuscrit, celui-ci est composé de deux parties écrites par des mains différentes. Copié sur un codex déjà collationné, il a été lui-même enrichi de notes marginales, fruit d'une collation faite avec soin, notamment avec d'autres traductions arabes d'Aristote.

Bien qu'il ne soit pas toujours en bon état, surtout à la fin, le texte pourrait, me semble-t-il, être établi avec une certitude suffisante, au moins pour plusieurs livres, si l'on s'aidait des traductions hébraïques et latines. — Le ms de Leyde, un « unicum » a appartenu jadis au Collège de la Compagnie de Jésus à Paris.

Pas de Commentaire moyen de la Métaphysique.

34. — Il existe en hébreu un *Commentaire moyen* de la Métaphysique, assez longuement décrit par Steinschneider, *die Hebr. Uebers.*, pp. 160 sqq. Je n'ai point trouvé trace de l'original arabe. — La trad. latine est imprimée, incomplète, dans l'éd. de 1560.

*Pas de Commentaire de l'*Ethique.

35. — Je n'ai pas trouvé trace, non plus, du Commentaire d'Averroès à l'*Ethique*, commentaire qui existe en latin et en hébreu : cf. Steinschneider, *die Hebr. Uebers.*, pp. 216 sqq.

Pas de Commentaire à la République *de Platon.*

36. — Mr Carlos Quirós Rodríguez, *op. laud.* (supra, n° 19), dit, p. XXVI, que le Commentaire d'Averroès à la *République* de Platon existe en arabe. Mais il n'indique pas dans quelle bibliothèque. — Steinschneider, *die Arab. Uebers aus dem Griech.*, § 9, mentionne bien les traductions latine et hébraïque, (sous le nom de *Paraphrase*) ; mais

(1) Dans : Freudenthal, *Die durch Averroes erhaltenen Fragmente Alexanders zur Metaphysik des Aristoteles, untersucht und übersetzt* (Abhandl. d. K. Preuss. Akademie d. Wissensch., Berlin, 1884), p. 114. — Freudenthal, s'aidant des traductions hébraïque et latine, avait déjà rédigé son travail, quand Steinschneider lui signala le ms arabe de Leyde. Fränkel se chargea de l'examiner pour lui : il décrivit le ms arabe et nota les variantes relevées par lui entre le texte arabe et ceux de Freudenthal.

il ne signale point de manuscrit contenant le texte arabe. Il déclare ailleurs, *die Hebr. Uebers.*, p. 211, que l'original arabe semble perdu. Aucun catalogue ne le signale, que je sache. Le ms de la Bodléienne *Poc. XVII*, où Fabricius-Harles, *Bibl. græca*[4], III, p. 92, dit exister des extraits de la *Paraphrase* d'Averroès, est un ms hébreu contenant le commentaire de Joseph ben Caspi à la *République* de Platon : cf. le *Catalogue* d'Uri, I, p. 75, n° CCCXCVII.

B. — Ouvrages de Philosophie et de Théologie.

La « Destruction » ou Tahāfot.

37. — On sait que le texte arabe du célèbre *Tahāfot* a été imprimé en 1302 H. (1884) à la المطبعة الاعلامية du Caire.

Horten, qui a traduit, en 1913, une bonne partie de l'ouvrage dans ses *Hauptlehren des Averroes* (cf. la *Note II*), compte deux autres éditions égyptiennes, l'une de 1319 H. (1901) et l'autre de 1321 H. (1903). Mais elles coïncident, dit-il, même pour les fautes. Je crois même que, somme toute, la première édition est la meilleure. Cependant les fautes n'y sont pas rares. Mr T. de Boer en a corrigé plus de soixante, à l'aide de la version latine imprimée (édition de 1550) : cf. *Die Widersprüche der Philosophie nach Al-Ġazzālī und ihr Ausgleich durch Ibn Rošd*, (Trübner, 1894), pp. 116 sqq (1).

L'édition princeps du *Tahāfot* reproduit une copie faite sur un ms de la Bibliothèque de يكى جامع daté de 943 H. [1536-7] et écrit de la main de طاشكبرى زاده . C'est ce qui nous est dit par l'éditeur, p. 141[15], à la fin de l'ouvrage (2).

38. — Le Catalogue de la Bibliothèque de يكى جامع (Constantinople, 1300 H. [1883]), p. 38, n° 734, mentionne un تهافت الحكماء ردًا على تهافت الغزالي. Ce titre, bien que n'étant pas le titre usuel de notre *Tahāfot*, répond très bien au contenu de ce dernier ; et les noms de l'auteur énumérés par le Catalogue ابو الوليد محمد بن احمد المالكي conviennent tous à Averroès. Il est donc légitime de penser que le ms n° 734 est un *Tahāfot* d'Averroès.

---

(1) Cet ouvrage de T. de Boer contient un précieux résumé du *Tahāfot*.

(2) D. B. Macdonald, dans le *Journ. of the Amer. Orient. Soc.*, XX (1899), p. 124, n. 1, conjecture que l'édition égyptienne a été faite d'après une édition antérieure de Constantinople ; mais je ne connais pas cette dernière édition et Horten n'en parle pas non plus. Je ne vois d'ailleurs aucune raison de supposer son existence.

C'est probablement ce manuscrit, ou plutôt une copie faite sur lui, qui a servi de base à l'édition imprimée : cf. *supra*, n° 37.

39. — Un second manuscrit du *Tahāfot*, non utilisé par les éditeurs, se trouverait à la Bibliothèque شهيد علي باشا de Constantinople, sous le n° 1582, — si l'on en croit un catalogue manuscrit de cette Bibliothèque (ms مكتبات n° 18 de la Biblioth. Sultan. du Caire, entré en 1881). — C'est un in-8° daté de 966 H. [1558-9]. L'auteur est appelé : ابن الرشد (*sic*) par le Catalogue.

40. — Il est fort probable que le ms n° 2490 de la Bibliothèque de لاله لى, à Constantinople, contient aussi un *Tahāfot* d'Averroès. Le Catalogue de 1311 H. [1893-4], p. 191, donne, en effet, les titres suivants aux deux pièces du recueil :

1° شرح تهافت غزالي

2° رسالة في تطبيق الحكمة للشرع

et il appelle leur auteur (*sic*) ابو الوليد محمد بن الرشد. Il y a donc lieu de croire que la première pièce est un *Tahāfot*, et la seconde, l'un des traités philosophiques édités par Müller (cf. *infra*, n° 41).

Opuscules sur la Philosophie et la Religion.

41. — La première édition imprimée d'un texte arabe d'Averroès est due à l'orientaliste allemand Marc Joseph Müller, qui publia en 1859, à Munich, les trois opuscules philosophiques suivants :

كتاب فصل المقال

كتاب الكشف عن مناهج الادلة

ضميمة. المسألة التي ذكرها ابو الوليد في فصل المقال

Ce sont les traités dont la traduction allemande, faite par M. J. Müller, fut imprimée, après sa mort, sous le titre de *Philosophie und Theologie von Averroes* (München, 1875).

42. — Le manuscrit reproduit par l'édition M. J. Müller est celui de l'Escurial, qui est coté DCXXIX, 2° chez Casiri, I, 184, et 632, 1°, 2°, 3°, dans le *Catalogue* H. Derenbourg, I, pp. 437 sqq.

43. — H. Derenbourg, *op. laud.*, II, p. XIX, signale un autre exemplaire du premier de ces trois opuscules : à la fin du ms CXXXII = ancien

Gg 154 de la Bibliot. Nationale de Madrid. Il est daté de 633 H. (= 1235). Il n'est pas mentionné par le Catalogue de Guillén Robles ; et je ne sache pas que personne l'ait utilisé.

44. — Ne serait-il pas permis de conjecturer que le ms n° 2490 de la Bibliothèque لالهلى, à Constantinople, contient au moins une partie des trois opuscules ? Cf. *supra*, n° 40.

45. — Mr Basset signalait, en 1885, dans le *Bulletin de Correspond. Africaine*, p. 263, un manuscrit arabe d'une collection privée, (le n° 25, — Biblioth. du Quartier des Beni Brahim, à Ouargla) qui contenait un كتاب الشيخ ابن رشد الاندلسي في شان الدين. Il ajoutait que peut-être c'est l'opuscule « Voies des Démonstrations... » édité par M. J. Müller. J'ignore ce qu'il faut en penser. — Au reste, le manuscrit est actuellement inaccessible (1).

46. — Depuis l'édition M. J. Müller, les trois opuscules ont été imprimés plusieurs fois au Caire. Ce sont eux qui constituent le *Kitāb al-Falsafat*, nommé comme un ouvrage spécial, distinct des opuscules, par plusieurs auteurs (2) et qui n'est en réalité qu'un recueil auquel les éditeurs ont donné un titre factice. — Il vaudrait mieux laisser de côté ce titre.

Les éditions de 1313 H. [1895-6] بالطبعة العلمية بمصر et de 1319 H. [1901-2] بالطبعة الحميدية المصرية ont été examinées par D. M. Macdonald (cf. *Journ. of the American Oriental Society*, XX, p. 124, n. 1), et surtout par L. Gauthier, qui a traduit en français le premier opuscule (dans le *Recueil de Mém. et de Textes publ. en l'honneur du XIV*me *Congr. des Oriental.*, 1905, pp. 269 sqq.). Après les avoir comparées avec l'édition Müller, L. Gauthier conclut qu'elles ont cette dernière pour base (3). Sa conclusion

---

(1) D'après une communication écrite de Mr L. Gauthier, d'Alger.

(2) Par exemple, par Brockelmann, *Gesch. d. arab. Litter.*, I, p. 462, n° 15 ; par Mohammed ben Cheneb, dans son *Etude* citée plus haut, (à la p. 22, n. 1), *l. cit.* ; et par Ueberweg-Matth. Baumgartner, *Grundriss d. Gesch. d. Phil.*, II (1915[10]), p. 364[11].

(3) Horten, qui a traduit en allemand plusieurs passages de ces opuscules dans ses *Texte zu dem Streite zwischen Glauben und Wissen im Islam*, (Collection « Kleine Texte » de H. Lietzmann, no 119) est du même avis : cf. p. 14, n. 1.

est confirmée par le fait que la référence « Kairo, II, 41 », dans Brockelmann, *Gesch. d. ar. Lit.*, I, p. 461, n° 1, ne se rapporte pas à un *manuscrit*, mais à un exemplaire *imprimé* de l'édition Müller (1).

L. Gauthier, *l. cit.*, donne la liste des variantes relevées par lui entre les éditions précédentes pour le فصل المقال, l'opuscule qu'il a traduit en français.

47. — Brockelmann, *op. cit.*, II, p. 704, semblerait indiquer qu'une édition a été faite à Tunis en 1873. Je ne la connais pas autrement.

48. — Le *Faṣl al-Maqāl* et la *Ḍamīmat* ont été édités encore à la مطبعة الآداب والمؤيد en 1317 H. [1899-1900], in-8°, avec des variantes insignifiantes, dit L. Gauthier, *La Théorie d'Ibn Rochd sur les Rapports de la Religion et de la Philosophie* (Paris, 1909), p. 33, n. 2 (2).

49. — M. Asín a réédité dans les *Homenaje á Codera* (Zaragoza, 1904), pp. 325-331, le texte de la ضميمة, c'est-à-dire le troisième des opuscules Müller. Il reproduit le texte de l'édition égyptienne de 1313 H. signalée plus haut, n° 46, et ajoute la traduction latine insérée par R. Martin (XIIIme siècle), dans son *Pugio Fidei*.

50. — Une nouvelle édition égyptienne, faite par la مطبعة الجمالية en 1910 (الطبعة الثانية . ١٣٢٨), offre une particularité intéressante : au texte des trois opuscules elle ajoute quelques notes écrites, sur les marges du كشف (dans un exemplaire de l'édit. Müller), par le cheikh طاهر افندي الجزائري الدمشقي. Celui-ci se serait inspiré d'un كتاب الجمع بين العقل والنقل d'Ibn Taymiyyat (3),

---

(1) G. Zaydān, dans le 3e vol. de son *Histoire de la Littérature arabe*, écrite en arabe et publiée *au Caire*, parle bien d'un ms du فصل المقال qui se trouverait à la Bibliothèque Khédiviale *du Caire* (p. 104, n. 1). Mais sa liste des ouvrages d'Averroès n'est guère qu'une reproduction, plus ou moins heureuse, de celle de Brockelmann.

(2) On sait que cette savante Thèse de Mr L. Gauthier a été composée surtout à l'aide des trois opuscules édités par Müller et du *Tahāfot* signalée plus haut, n° 37.

(3) Ce titre n'est pas nommé dans la longue liste des ouvrages d'Ibn Taymiyyat aujourd'hui connus, que Moh. ben Cheneb a insérée dans son article de l'*Encycl. de l'Islām*, II, pp. 448-449. Mais le *Fawāt al-Wafayāt* (édit. 1299), I, p. 42_3, parle de كتاب في الموافقة بين المعقول والمنقول — de كتاب ذي التعارض العقلي والنقلي (p. 38_3) — de تعارض العقل والنقل

le célèbre docteur hanbalite, mort en 728 H. [1328]. — L'exemplaire du cheikh Ṭāhir (1), dit l'éditeur, se trouvait dans la riche bibliothèque de S. E. Aḥmad Pacha Timoūr.

51. — S. E. Aḥmad Pacha Timoūr (2) possède aussi un ms, le n° ١٣٣ حكمة de sa Bibliothèque, qui contient les trois opuscules nommés *supra*, n° 41. La reliure, moderne, porte le titre de فلسفة ابن رشد (cf. *supra*, n° 46). La copie est récente, non datée. Offre-t-elle un texte indépendant des textes imprimés ? C'est douteux. La ضميمة y est placée en dernier lieu, comme dans l'édition Müller.

Opuscules divers.

52. — Plusieurs *Questions* (مسائل) ou *Dissertations* d'Averroès sont réunies dans le célèbre manuscrit de l'Escurial coté n° 632 chez H. Derenbourg, p. 437, et n° DCXXIX chez Casiri, I, 184. Elles s'y trouvent à la suite des Opuscules édités par M. H. Müller (cf. *supra*, n° 41).

Derenbourg, *l. c.*, indique quelques *incipit* :

Fol. 74^{v} : قال أبو الوليد بن رشد . . . اما ما ذكرتم من اشتراط الحكيم في البراهين ان تكون محمولاتها اولية . . .

Fol. 75^{v} : قال ابو الوليد بن رشد قد يشك فيما قيل من حدّ الشخص وفيما قيل من ان الحدود انما تكون للامور الكلية لا للاشخاص .

Fol. 76^{v} : مقالة لابي الوليد على المقالة السابعة والثامنة من السماع الطبيعي لارسطو قال ابو الوليد ابن رشد ان الغرض في هذا القول ان يبين ان ما بيّنه ارسطو في اول المقالة السابعة من ان كل متحرك له محرك .

Fol. 85^{r} : قال ابو الوليد بن رشد ان الغرض في هذا القول ان نفحص عن القوى الموجودة

(p. 38$_4$).—Un جمع بين المعقول والمنقول لابن تيمية est nommé dans les anciens Catalogues des Bibliothèques de Constantinople publiés par Fluegel, *Lexicon*, t. VII : p. 392, n° 192 ; p. 510, n° 356.

(1) Mort le 8 Janv. 1920 : cf. sa biographie dans *Al-Machriq*, XVIII, pp. 144-8.

(2) S. E. Aḥmad Pacha Timoūr n'est pas seulement un savant bibliophile. Il met, à communiquer aux travailleurs les trésors de sa bibliothèque, un empressement auquel j'ai le grand plaisir de rendre ici témoignage. Qu'il veuille bien agréer l'hommage de ma reconnaissance.

في الرفق والذروع (1).

Voici deux autres *incipit* communiqués jadis à Steinschneider par le Prof. Müller (2):

Fol. 87 : قال ابو الوليد بن رشد من كتاب البرهان لابي نصر . قول ابي نصر انما [*lire* : اما] جنس الفصل المقوم فانه ان لم يكن جنسا له او لجنسه فقد يمكن ان يكون محمولا له .

Fol. 88^{v} : قال ابو الوليد محمد بن رشد من كتاب العبارة لابي نصر ابو نصر يرى ان الكلمة التي هي الفعل تدل مع دلالتها على المعنى والزمان المحصّل على الموضوع اعني موضوع المعنى.

Cette série de *Dissertations* se termine au fol. 149^{r}, où se lit le titre المسائل للامام . . . ابي الوليد ابن رشد, au dire de Derenbourg. La copie est datée de 724 H. (1324), Almeria.

D'après une communication du Prof. Jos. Müller à Steinschneider (cf. *Al-Farabi*, p. 38, et *die Hebr. Uebers.*, p. 97) les Dissertations ne sont pas actuellement au nombre de douze, comme on le dit d'ordinaire après Casiri, mais au nombre de dix-sept. Elles traitent surtout, mais non pas uniquement, de questions de Logique.

Steinschneider, dans *die Hebr. Uebers.*, §§ 43 et 91, a identifié les traductions hébraïques de plusieurs *Dissertations* de ce recueil : celle de la première (p. 106, n° XIX), de la deuxième (p. 105, n° XVI), de la troisième (p. 180, n° 7), de la quatrième (p. 180, n° 6). Il fait des conjectures pour la cinquième (p. 104, n. 396) — et pour plusieurs autres, *passim*, v. g. p. 100, mais en restant dans l'incertitude, les titres que donne Casiri étant trop vagues (3).

53. — La cinquième pièce de ce même manuscrit n° 632 de l'Escurial (Derenbourg, *op. c.*, p.440), intitulée مسألة للامام ابي محمد بن مليح الرقّاد رحمه الله est considérée par Derenbourg comme une « question adressée sans doute

---

(1) Steinschneider, *die Hebr. Uebers.*, p. 180, conjecture que ces derniers mots sont à modifier, et que, vraisemblablement, la quatrième Dissertation est celle qui dans la « Liste de l'Escurial » (cf. Renan, *Averr. et l'Averroïsme*^{3}, p. 57, n° 14 et p. 464, l. 7) est appelée . . . في البزور والزرع , et qui existe traduite en hébreu sous un titre analogue. — Steinschneider ajoute, *ibid.*, n. 545, que cette dissertation paraît n'être pas identique au *De Spermate* publié dans l'édition latine de 1560, t. [XI], pp. 218-220.

(2) Cf. Steinschneider, *Al-Farabi* (1869), p. 22, n. 16 ; pp. 50, 51, et n. 66.

(3) Si on voulait retrouver des textes arabes correspondant au fameux *de Substantia Orbis* d'Averroès, qui fut si souvent commenté par les Latins, *peut-être* est-ce dans manuscrit de l'Escurial qu'il faudrait chercher d'abord. — On sait que, d'après Steinschneider, le *de Substantia Orbis* est une collection d'une demi-douzaine de « Quæstiones physicæ », dont la première aurait donné son nom à l'ensemble : cf. *die Hebr. Uebers.*, pp. 182 sqq.

à Averroès ». Mais Steinschneider, *die Hebr. Uebers.*, p. 102, qui en a trouvé la traduction hébraïque dans des recueils de « Questions » qui sont pour la plupart d'Averroès, regarde ce dernier comme l'auteur de l'opuscule. — *Incipit* : الغرض في هذا القول تمييز صنف صنف من الفضائل الثلاثة اعني السرمدية والممكنة والمطلقة.

54. — D'après Casiri, I, p. 299, le ms n° DCCCLXXIX, 7° de l'Escurial contient « brevis atque elegans Quæstio *de Intellectu et Intelligibili* ». Mais nombreuses sont les dissertations sur les Intellects mises au compte d'Averroès par les auteurs arabes et juifs. Aussi Wüstenfeld, (*op. cit.*, p. 107, n° 20) Renan, et Neubauer (*Catalog. of the Hebr. Mss... of Oxford,* I, c. 483) ont fait diverses conjectures sur le contenu du ms de l'Escurial 879[7].

Steinschneider, *die Hebr. Uebers.*, (1893), pp. 199, 203, affirme qu'il contient sûrement un opuscule souvent attribué à Averroès, mais qui serait en réalité de son fils Aboū Mouḥammad ʿAbdallāh. De fait, voici l'*incipit* communiqué jadis à Steinschneider par le Prof. M. Jos. Müller : قال الفقيه ابو محمد عبد الله بن الشيخ الفقيه العالم القاضي الامام الاوحد ابي الوليد محمد بن محمد بن رشد رضي الله عنه الغرض في هذا القول ان نبين جميع الطرق الواضحة والبراهين الوثيقة التي توقف على المطلب الكبير والسعادة العظمى وهو هل يتصل بالعقل الهيولاني العقل الفعّال . . . (cf. Steinsch., *Al-Farabi,* (1869), p. 104, n. 38). Steinschneider ajoute cependant, dans *die Hebr. Uebers.*, loc. cit., que peut-être le ms contient encore quelques opuscules d'Averroès lui-même.

55. — L'article « Averroes » de l'*Encyclopædia Britannica*, 11 th Edition, 1910, (signé : W[illiam] W[right] ; G[riffithes] W[heeler] T[hatcher]), parle d'une traduction allemande de l'« Essai d'Averroès sur la conjonction de l'intellect avec l'homme », qui aurait été faite *sur l'arabe*. Il fait sans doute allusion à la traduction du Docteur J. Hercz (Berlin, 1869), mentionnée dans la Bibliographie qui suit l'article comme étant « from the Arabic version of Sam. Ben-Tibbon ». Mais le titre allemand de la publication de Hercz porte : « aus dem Arabischen *übersetzt* von Samuel Ibn Tibbon ». C'est, non pas la traduction allemande, mais l'ancienne version hébraïque, qui a été faite sur l'arabe, au commencement du XIIIme siècle, par Samuel Ibn Tibbon.

56. — Le baron Carra de Vaux dit (*Encycl. de l'Islām*, art. *Ibn Rushd* [1918], p. 436) : « En arabe aussi nous avons... l'explication de fragments du commentaire d'Alexandre d'Aphrodise à la *Métaphysique*...; le grand Commentaire sur la *Métaphysique*

[d'Aristote]...» Mais il aura été induit en erreur par le titre de la Dissertation de Freudenthal cité plus haut (n° 33, n. 1), lequel, en effet, manque de précision. En réalité, les fragments étudiés dans cette Dissertation sont pris au Commentaire d'Averroès sur la Métaphysique d'Aristote : cf. *supra*, n° 33.

C. — Ouvrages de Mathématiques.

57. — Notons les quelques feuillets du ms arabe 2458, 6° de la Biblioth. Nation. de Paris = anc. fonds 1104. Le *Catalogue* de De Slane, p. 434[a], y relève ces mots : قال الشيخ ابو الوليد هذه الاشكال التي يجب ان تضاف الى الاكر حتى يفهم المجسطي على الحقيقة من غير تقريب. Il ajoute : « Il se peut que l'auteur de cet opuscule soit le célèbre philosophe Averroès, qui a composé un abrégé de l'Almageste... » Cette conjecture était déjà proposée, en 1838, par L. A. Sédillot, qui a fait connaître les neuf propositions de trigonométrie sphérique contenues dans le fragment : voir les *Notices et Extraits des Manuscrits,* t. XIII, pp. 129-130, 148-150 (avec figures), ou les *Matériaux pour servir à l'hist. comparée des Sciences Mathémat.* (1845-1849), t. I, pp. 400 sqq.

Faut-il maintenir l'identification Abou 'l-Walīd = Averroès ? Si le ms est tout entier écrit de la même main, et que la date donnée par le Catalogue, 539 H., soit exacte, on ne le peut pas, puisqu'Averroès naquit en 520 H., et avait donc moins de vingt ans en 539. Or, l'auteur est appelée... الشيخ. — Sédillot se contente de dire, p. 130, que « Averroës vivait en... 576 de l'hégire ». De Slane se trompe sur l'âge d'Averroès.

58. — L'*Abrégé de l'Almageste* auquel il vient d'être fait allusion existe en hébreu ; et Steinschneider, *die Hebr. Uebers.*, pp. 547 sqq., le décrit. Mais je n'en connais pas de texte arabe.

N. B. — Que personne, en lisant Casiri, II, 87, ne soit tenté de rechercher l'ouvrage astronomique d'Averroès qui aurait été réfuté par Mouḥammad ibn Ḫalaf. Les mots في مسالة الاستواء, que Casiri traduit « *de Aequinoctio* », et qui intriguaient Steinschneider (*die Hebr. Uebers.*, p. 49, n. 36), se rapportent à une question touchée dans la première partie des *Mouqaddamāt* (cf. *infra*, n° 70) par le *grand-père* d'Averroès (1) : cf. *Ad-Dībāǧ* d'Ibn Farḥoûn, p. 276 de l'édit. de Fez, 1316 H., ou p. 313 de l'éd. du Caire, 1329 H. (1).

---

(1) Ibn Rouŝd parle en effet brièvement de cette question dans les *Mouqaddamāt*, t. I, p. 10 (édition de la مطبعة السعادة). — Elle n'a, du reste, aucun rapport avec l'astronomie.

D. — Ouvrages de Médecine

Le Colliget *ou* « *Koulliyyāt* ».

59. — Les *Koulliyyāt* ou *Généralités* de la Médecine (1), le principal ouvrage de médecine composé par Averroès, celui que le Moyen Age appelait *Colliget*, existe :

A la *Bibl.* (Impériale) *publique* de Pétersbourg, n° CXXIV (*Catalogue* de 1852, p. 107). — Ecriture africaine ; copie datée de 669 H. (1270).

A la *Bibl. nationale* de Madrid, n° CXXXII = Gg 154 (*Catal.* de Guillén Robles, 1889, p. 66). — Il serait daté de 633 H. (1235) à en croire H. Derenbourg (2) ; mais le Catalogue de Guillén Robles attribue cette date à l'exemplaire sur lequel notre ms aurait été copié au XVe s.

Dans la collection *del Sacro-Monte*, à Grenade : n° I (*Noticia de los Manuscritos árabes del Sacro-Monte de Granada*, por Miguel Asín Palacios, Granada, 1912, p. 6). — Le ms est daté de 583 H. (1187). Il a été collationné avec l'autographe de l'auteur, à Cordoue. Ecriture magrébine. C'est d'après ce ms que Dozy, *Suppl. aux Dict. ar.*, cite parfois le *Collīyāt* d'Averroès, v. g. II, 483, 856.

60. — Steinschneider, *die Hebr. Uebers.*, p. 671, note que « der Besitzer von ms. Scal. 6 aus neuerer Zeit nennt כלראת unter arabischen und hebräischen Büchern, fügt aber nicht hinzu : « in arabischer Sprache ». Et il renvoie à son *Catal. Codd. hebr. Lugd.*, p. 347, l. 1, que je n'ai plus à ma disposition. Mais je ne devine pas bien le sens de cette note ni d'une note semblable insérée dans la *ZDMG*, XLVII, p. 343.

Commentaire à la Ourǵoūzat *d'Avicenne.*

61. — Le Commentaire à la *Ourǵoūzat* ou *Manẓoūmat* (3) d'Avicen-

---

(1) L. Leclerc, *Hist. de la Médecine arabe*, II, p. 103.

(2) Article cité, publié dans *Homenaje à D. Fr. Codera* (1904), p. 588.

(3) Les deux noms se rencontrent dans les Catalogues de Mss. Il faut donc considérer comme identiques les deux n°s 2 et 4 dans la Liste des écrits d'Averroès que donne F. Wüstenfeld, *Gesch. d. Arab. Aerzte und Naturf.* (1840), p. 106. — L. Leclerc, *Hist. de la Méd. arabe*, II, p. 107, a déjà fait la remarque.

ne est celui des ouvrages d'Averroès dont nous possédons le plus de manuscrits :

A la *Bodléienne* : le n° DXXVII, 1° (Uri, Oxonii, MDCCLXXXVII, p. 128). — Ecriture magrébine ; daté de 964 = 1556 ;

et le n° MCCLXIV, 2° (*ibid.*, p. 261).

A la *Bibl. Nationale de Paris* : un fragment de quarante-neuf feuillets dans le n° 2918, 6° (de Slane, p. 522) = ancien fonds 1056.

A la *Bibliothèque Nationale d'Alger* : le n° 1753 = 1145 (E. Fagnan, 1893, p. 489).

A la *Biblloth. de l' Univ. de Leyde* : le n° MDCCCXXVI = cod. 551 Warn. (*Cat.* de Jong et de Goeje, v. III, p. 241) : très beau ms., daté de 693 H. [1293—4] ;

le n° MCCCXXVII = Cod. 912 Warn., du Xe s. de l'H ;

et le n° MCCCXXVIII = Cod. 186 Gol. Non daté ; incomplet.

A la *Biblioth. royale de Munich* : le n° 818 (Aumer, p. 358). Copie datée de 1133 H. [1720-1].

Au *British Museum* : le n° *Or.* 4433, en écriture *karchouni* (G. Margoliouth, *Descr. List of Syr. and K. Mss*, 1899, p. 42). Daté de l'A. G. 2135 = A. D. 1825.

A *l'Escurial*, d'après Casiri : le n° DCCXCIX, 2° (I, p. 249) — écrit. magréb., non daté ;

et le n° DCCCLVIII, 1° (I, p. 291). Non daté. Il est « d'une belle écriture, dit L. Leclerc (*Hist. de la Méd.*, II, p. 107), mais fatigué » (1).

A la Biblioth. ducale de Gotha : le n° 2027, 2° du *Catal.* de Pertsch, (t. IV, p. 60).

A Constantinople : le n° 4205 du كتبخانة عمومي دفتري (p. 204) ;

le n° 2503 de la Bibliothèque ولي الدين, mosquée Bāyazīd, p. 143 du Catalogue (1304 H. [1886—7]) ;

et peut-être, mais avec peu de probabilité, le n° 694 du même

---

(1). Le Catalogue de Casiri (t. I, p. 268) signale bien encore le n° DCCCXXVI, 1° ; mais ce ms contient en réalité, dit L. Leclerc, *l. c.*, un *Supplément* à la *Ourǵoūzat* fait par un autre auteur.

Catalogue, p. 229.

Enfin, le *Catalogue d'une collection de Manuscrits arabes et turcs appartenant à la maison E. J. Brill à Leide*, rédigé par M. Th. Houtsma, signalait (1889) sous le n° 562, un exemplaire de la *Ourǵoūzat* et du commentaire d'Averroès copié en 885 [= 1480] (à l'exception du premier feuillet, ajouté après coup). Ecriture magrébine. — J'ignore où se trouve actuellement le ms (1).

On pourrait allonger cette liste.

62. — *N. B.* 1° Le ms 4276 = ٨ طب, de la Bibliothèque Sultanienne du Caire ne contient pas le commentaire d'Averroès à la *Ourǵoūzat*; quoi qu'en disent : le Catalogue, t. VI, p. 20; Faraḥ Anṭoūn, *I. Rouŝd wafalsafatoh* (Alexandrie, 1903), p. 109, n. 1 ; etc. Vollers avait déjà signalé l'erreur dans la *ZDMG*, XLIV, p. 378.

2° — A la Bibliothèque orientale publique de Bankpore (Indes), le ms coté 75 dans le *Catalogue*, IV (cf. p 113) contiendrait, si l'on en croyait le colophon, le commentaire d'Averroès à la *Ourǵoūzat* ; mais le savant auteur du catalogue avertit que cette attribution est fausse.

3° — D'autres identifications erronées se rencontrent çà et là (2) : cf. p. [44], n. 1.

Commentaires à des ouvrages de Galien.

63. — Le ms DCCCLXXIX de la Bibliothèque de *l'Escurial*, déjà signalé (*supra*, n° 54), contient, d'après le catalogue de Casiri (I, 298 — 299), les opuscules suivants attribués à Averroès :

1° Un commentaire sur le Livre *des Fièvres* de Galien. — Copie datée de 634 H. = 1236.

---

(1) A la fin du volume, dit l'auteur du Catalogue, on lit la note suivante :

Yo Hieronymo de Mur Sacerdote de la Compania de Jesus ho visto el presente libro de Avicena por mandado del Soc. licenciado Gregorio Miranda Inquisidor apostolico y Inez comisario de los nuevos convertidos en el reyno de Valencia y es bueno. HIERONYMO DE MUR.

Plus bas : Por mandado del Senor Inq. Inez comisario de los nuevos convertidos de moros deste reyno de Valencia. NICOLAS VERDUNNOSE.

(2) Voici l'*incipit* du Commentaire d'Averroès dans le ms de Gotha : قال . . . اما بعد حمد الله تعالى المنعم بحياة النفوس وصحة الاجساد (cf. Pertsch, t. IV, p. 61). C'est celui qu'indique Ḥ. Ḥalfa, n° 463 ; et il correspond à celui de la traduction hébraïque contenue dans le ms Scal. 2⁴ : cf. Steinschneider, *Cat. Codd. Hebr. ... Lugd. Bat.*, p. 317.

2° Un commentaire sur le Livre III *des Facultés naturelles* de Galien.

3° Un commentaire sur les sept Livres *des Causes et des Symptômes des maladies* de Galien.

Ibn Abī Ouṣaybi'a attribue de fait à Averroès des *Talḫīṣ* du كتاب الحميات, du كتاب القوى الطبيعية, et du كتاب العلل والاعراض, trois ouvrages de Galien: cf. II, $77_{9,8}$.

Opuscules divers.

64. — Un *Traité sur le Thériaque* est signalé par Casiri, I, 299, à la Bibl. de *l'Escurial*, dans le ms n° DCCCLXXIX, 5°.

Ibn Abī Ouṣaybi'a, II, 78^{12}, mentionne de fait une مقالة في الترياق parmi les œuvres d'Averroès ; et Steinschneider, *die Hebr. Uebers.*, p. 676, en signale une traduction hébraïque manuscrite et une traduction latine imprimée. — Peut-être est-ce le traité auquel il est fait allusion dans la traduction latine du *Colliget*, VII, 2 : « in epistola Theriace et veneni reprobavi quam ad Glauconem transmisi » (éd. de 1560, ap. Comin. de Trid., vol. IX, f. 120^{v}, l. 13 a. f.).

65. — Dans le même ms DCCCLXXIX de l'Escurial, se trouvent, d'après Casiri (I, 299) :

1° Un traité *sur les Différences de Tempéraments*. — Serait-ce la مقالة في المزاج que mentionne Ibn Abī Ouṣaybi'a, II, 78^{9} ?

2° Une *Epistola de Sanitate conservanda*. — Mais Renan, p. 57, pense que ce « n'est sans doute que le livre VI du *Colliget* » (cf. *supra*, n° 59) ; et Steinschneider, *die Hebr. Uebers*, p. 672^{2}, fait la même conjecture que Renan. — Leclerc, *l. c.*, n'en parle pas.

66. — D'après Steinschneider, *ZDMG*, XLVII, p. 343, et *die Hebr. Uebers.* p. 676, un Ms *Vat.* 357 contient, écrit en caractères hébraïques, le texte arabe d'un opuscule d'Averroès sur *les Simples*. Il n'a pas de titre, mais son contenu est indiqué par les mots : גמלה מן אלאדויה אלמפרדה

Une traduction hébraïque, où sont conservés quelques mots arabes, existe à la Bodléienne, n° 2117, 2° = *Mich. Add.* 42 (Neubauer, *Catal.*, c. 723).

Ibn Abī Ouṣaybi'a attribue à Averroès (II, 77₈) un تلخيص اول كتاب الادوية المفردة de Galien. Mais Steinschneider, *die Hebr. Uebers.*, p. 676, affirme que le traité contenu dans notre manuscrit n'est pas un *Compendium* de l'ouvrage de Galien. D'autre part, Neubauer, *loc. cit.*, dit que le traité est différent de la Vme Partie des *Koulliyyāt* (cf. *supra*, n° 59).

E. — Ouvrages de Droit.

Averroès composa quelques ouvrages de Droit. Mais comme son grand-père, qui porte les mêmes noms que lui, en composa aussi; il y eut de bonne heure confusion entre l'un et l'autre. Aussi ne doit-on pas s'étonner du grand nombre des ouvrages de Droit attribués çà et là à Averroès et qui, en réalité, ne sont pas de lui.

Le *Bidāyat al-Mouǧtahid*.

67. — D'après Codera, *Misión histórica en la Argelia y Túnez* (Madrid, 1892), p. 63, n° 3202, la Bibl. de la mosquée *az-Zaytoūnat*, à Tunis, possédait, il y a trente ans, un ms du بداية المجتهد ونهاية المقتصد — M^r^. C. A. Nallino, dans les *Homen. à Codera* (1904), p. 68, n. 2, faisait remarquer que cet ouvrage est bien d'Averroès, car l'auteur est désigné sous le nom de حفيد, le « petit-fils » : cf. l'article cité *infra*, n° 72.

68. — Si l'on en croit le Catalogue d'*El-Qarouiyīne* (Fez, 1918), le ms n° 1159 de cette mosquée de Fez contient le *Bidāyat*. L'auteur y est également appelé الحفيد.

69. — L'ouvrage a été imprimé d'abord à Fez en 1327 H. [1909]; — et ensuite plusieurs fois : au Caire en 1329 H. [1911], à Constantinople en 1333 H. [1914-1915], au Caire en 1339 H. [1920-1].

La notice biographique mise en tête de l'édition de 1327 se rapporte bien à Averroès et non à son grand-père. Et c'est avec raison, car les témoignages des historiens ne laissent pas de doute sur l'auteur du *Bidāyat* : c'est Averroès. L'ouvrage, du reste, est digne de lui.

Ouvrages dont l'attribution à Averroès est ou sûrement ou très probablement erronée.

70. — Les *Prolégomènes*... المقدمات المهدات, imprimés au Caire à

plusieurs reprises (1) sont mis au nombre des ouvrages d'Averroès par Zaydān, *Hist. de la Littér. arabe* (en arabe), t. III, p. 105[2] ; par le Catalogue n° 60 de la Librairie Geuthner (1914), n° 1226 ; etc. Cependant le titre des deux éditions de 1324 H. [1906] et de 1325 H. assigne à l'auteur, comme date de sa mort, l'année 520 H., qui est celle de la mort non pas d'Averroès mais de son grand-père.

Il est vrai que les manuscrits ne portent pas ces précisions, si l'on se fie aux Catalogues de Bibliothèques. Ainsi le ms n° 2647 de la *Zaytoūnat* de Tunis, signalé par Codera, *Misión histórica*, p. 63, est simplement attribué à ابن رشد ; de même le مقدمات ابن رشد, ms de Fez signalé par Mr R. Basset, sous le n° 207, dans le *Bulletin de Corresp. africaine*, 1882, p. 391 ; de même encore, dans le *Catalogue d'El-Qarouiyīne* (1918), à Fez : le ms n° 816 للحافظ ابن رشد, et le n° 817 ; le n° 895 للحافظ ابن رشد et le n° 1090 لابن رشد ; de même enfin, à la Bibliothèque Sultanienne du Caire, le ms n° 1937 = 88 du *Fiqh Mālik*, bien que le Catalogue (III, p. 184) désigne formellement comme auteur l'Ibn Rousd qui mourut en 520 H.

Il est vrai aussi qu'Ibn Abī Ouṣaybi'a, II, p. 77[16] (et ceux qui le recopient !) nomme un كتاب المقدمات في الفقه parmi les ouvrages d'Averroès. Mais déjà Munk, *Mélang. de philos. Juive et arabe*, p. 419, n. 3, voyait là une erreur.

En tout cas, c'est Ibn Rousd le grand-père, et non pas Averroès, qui est l'auteur des *Mouqaddamāt*. En effet, l'autorité des savants musulmans en pareille matière, est grande ; et les éditeurs de l'ouvrage qui ont consulté, à l'occasion, des docteurs mālikites, méritent confiance quand ils nous disent que l'Ibn Rousd auteur des *Mouqaddamāt* est celui qui mourut en 520 H. De plus, Aḍ-Ḍabbiy, dans *Bouġyat al-Moultamis*, p. 40, n. 24, de l'éd. Codera, appelle Ibn Rousd le grand-père « l'auteur des Mouqaddamāt ». Il ajoute immédiatement après يروي عن ابي جعفر بن رزق ; et ce détail est

---

(1) Notamment en 1324 H. [1906], à la المطبعة الخيرية, dans l'édition de la المدونة en quatre volumes ; et en 1325 H. [1907], à la مطبعة السعادة, en deux volumes. — L'éditeur de cette dernière nous avertit (t. I, p. 6[a] de la Table des Matières) que plusieurs chapitres du Livre de la *Guerre Sainte* ont été omis.

confirmé par Ibn Baśkouāl (*Aṣ-Ṣilat*, p. 518 de l'éd. Codera), qui, parlant de l'Ibn Rousd qui vécut en 450-520 H., dit de lui: روى عن ابي جعفر احمد بن رزق. Or, ceci répond exactement à la Préface des *Mouqaddamāt*, où l'auteur nous parle de son cheikh Aboū Ġa'far ibn Rizq. L'auteur des *Mouqaddamāt* est donc bien Ibn Rousd grand-père d'Averroès.

Renan, *Averr. et l'Averr*[3]., p. 74, et Brockelmann, *Gesch. d. arab. Litt.*, I, p. 384, ont donc raison de mettre les *Mouqaddamāt* au compte, non pas d'Averroès, mais de son grand-père.

71. — Le Catalogue des mss arabes du British Museum 1846 - 1852, p. 769[a]) nous parle d'un فرائض ابن رشد occupant sept feuillets du ms 251,4°= *Add.* 9497. Il en identifie l'auteur avec l'Ibn Rousd qui mourut en 595 H., c'est-à-dire avec Averroès. Mais Brockelmann, *op. cit.*, I, p. 384, range cet opuscule, qu'il appelle «Compendium juris canonici», parmi les œuvres du *grand-père* d'Averroès.

L'incipit donné par le Catalog., p. 134, est : فرايض الوضو ثمانية منها اربعة متفق عليها عند جميع اهل العلم. Or, la phrase se trouve, presque mot à mot, d. les المقدمات المهدات dont nous venons de parler au n° précédent : éd. 1324, t. I, p. 16_{17} ; éd. 1325, t. I, p. 53_{5}. Il est donc possible que nous n'ayons ici qu'un fragment des مقدمات.

72. — Le كتاب الحج signalé par Lagumina dans son Catalogue de la *Biblioteca Nazionale* de Palerme, (1889) p. 389, n° 19, et attribué par lui à notre Averroès n'est pas de ce dernier. Mr C. A. Nallino déclare (1) que c'est un fragment du *Kitāb al-Bayān*, œuvre de Abou'l-Walīd Mouḥammad ibn Aḥmad Ibn Rousd, le *grand-père* du nôtre (cf. *infra*, n° 74).

73. — La مسئلة من كتاب ابن رشد في ماشية تكون مريضة signalée par Aumer(2) et occupant deux pages du ms 342 = Cod. or. 27, de la Bibliothèque

---

(1) *Intorno al Kitāb al-Bayān del giurista Ibn Rushd* dans *Homenaje á D. Francisco Codera* (Zaragoza, 1904), p. 68.

(2) *Die arabischen Handschriften der K. Hof- und Staatsbibliothek in Muenchen*, beschrieben von Joseph Aumer (München, 1866), p. 120.

Royale de Munich, n'est-elle pas un fragment de ce même *Kitāb al-Bayān* ? Mr C. A. Nallino, *loc. cit.*, conjecture que oui.

74. — Lorsque les auteurs du *Catalogue des Livres arabes* de *la Bibliothèque de la Mosquée d'el-Qarouiyīne à Fès*, signalent, p. 9, parmi les richesses de cette bibliothèque, « une copie (1) du *Kitāb al-Bayān wa't-taḥṣīl* du qādi Abou'l-Walīd Ibn Rochd », Mr Alfred Bel, *ib.*, n. 3, a tort d'identifier cet Ibn Rochd avec notre Averroès (2). En effet, Aboū Bekr ibn Ḫayr († 575), contemporain d'Averroès, attribue formellement le *Kitāb al-Bayān* à l'Ibn Rousd qui vécut en 450-520 H., c'est-à-dire au grand-père d'Averroès : cf. l'éd. Codera-Ribera du *Fihrist*, p. 243.

Il est vrai que le premier titre mentionné par Ibn Abī Ouṣaybi'a dans sa Liste des ouvrages d'Averroès est un كتاب التحصيل (II, 77[14]) qu'il décrit ainsi : جمع فيه اختلاف اهل العلم من الصحابة والتابعين وتابعيهم ونصر مذاهبهم وبين مواضع الاحتمالات التي هي مثار الاختلاف (3). Mais le savant Munk notait déjà dans ses *Mélanges de Philos. Juive et Arabe*, p. 419, n. 3, que l'attribution est erronée, et que l'ouvrage en question est, non pas d'Averroès, mais de son grand-père. Celui-ci (450-520 H.) expliquait le *Kitāb at-taḥṣīl* en 518-519 : cf. Dozy, *Recherches*, I[3], p. 362, et p. LXXIX de l'Appendice.

N. B. — Y aurait-il deux كتاب البيان والتحصيل mis au compte des Ibn Rosd ? On le croirait à lire l'Index du *Catalogue... d'El-Qarouiyīne*, p. ١٢٥, où deux mentions distinctes sont consacrées, l'une au البيان والتحصيل tout court, et l'autre au البيان والتحصيل والشرح والتوجيه, avec des renvois différents. Mais l'*Index* a été préparé par un élève de Mr A. Bel, non pas par les bibliothécaires eux-mêmes (cf. *ib.*, p. 16) ; et l'omission du mot التعليل à la fin du second titre n'invite pas à croire que celui-ci ait été l'objet d'une attention spéciale.

L'étude des diverses recensions du كتاب التحصيل est encore à faire (4). — Mr C. A.

---

(1) *Sic*, mais cf. les nos 769, 776, 782, 783, 784, 795, 796, 797, 798, 799, 809, 825, 827, 828, 829, 830, 904, 905, 939, 940, 941, 942, 943, 1089.

(2) Déjà en 1882, dans le *Bulletin de Correspond. afric.*, p. 391, n° 205, Mr Basset signalait un ms de Fez ayant pour titre التحصيل والبيان لابن رشد.

(3) Cette description de l'ouvrage conviendrait bien بداية المجتهد (*supra*, no 67), qui est cité par Ibn Abī Ouṣaybi'a, *l. c.*, 77[16], sous le nom de نهاية المجتهد.

(4) Un manuscrit magrébin de la Bibliothèque Sultanienne du Caire, le no 42702 (= *Fiqh Mālik* : ش .ا), contenant le septième, le huitième et le neuvième *kitābs* du جامع

Nallino a décrit une partie de l'ouvrage (d'après un ms de Palermo) dans l'article cité plus haut (*supra*, n° 72).

75. — A la Bibliothèque Sultanienne du Caire, le ms فقه مالك - ٢ ش, in - 4°, écrit en belle écriture magrébine, non daté, porte comme titre : المسائل الملقوطة في كتب المبسوطة. Or, le catalogue manuscrit de la Bibliothèque lui donne pour auteur : حفيد ابن رشد, c'est-à-dire Averroès. J'ignore la raison de cette attribution. En tout cas, elle doit être abandonnée.

Voici l'*incipit* : بسم الله الرحمٰن الرحيم صلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم. اللهم لا سهل الا ما جعلت سهلا . الحمد لله رب العالمين وبه استعين. وصلى الله على سيدنا محمد خاتم النبيين وامام المتقين وعلى آله وصحبه اجمعين والتابعين لهم باحسان الى يوم الدين . وبعد فهذه مسائل جمعتها في اثناء مطالعي (*sic*) وبعضها لقطها من مجالس مشايخي ومن صنفات والدي وغير ذلك من غير ترتيب على ابواب الفقه بل مخلطة بحسب الاتفاق وجعلتها الي تذكرة لقلة حفظي وكلال ذهني وقصور همتي والله اسال ان ينفع بها من طالعها واستفاد منها بمنه وكرمه ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم .

Ce début n'est guère dans le genre d'Averroès. Et il serait étonnant que sur des matières de jurisprudence Averroès citât les ouvrages de son père et non ceux de son grand-père. Le nom de ce dernier se rencontre sans rien qui indiquât la parenté : قال القاضي ابو الوليد . . . من البيان والتحصيل. Enfin, parmi les ouvrages cités par l'auteur, plusieurs sont du septième siècle de l'H., v. g. le *Tafsīr* d'Al-Qourṭoubiyy. Or, Averroès est mort en 595 H.

76. — Seul un examen direct permettrait d'identifier avec certitude les ouvrages suivants, dont l'auteur, d'après Casiri, serait Averroès :

Un Tome I, *De Jurisprudentia, ubi de contractibus, actionibus, etc.*, contenu dans le ms MXXI de l'Escurial (I, 450b), qui date de 721 = 1321.

Et un Tome II du même ouvrage, *in Juris Titulos VII, ubi fusius de Decimis*, contenu dans le ms MXXII de l'Escurial. *Incipit* : وسيل ابن القاسم ; fin : اصبغ فله معنى .

من كتاب البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل porte ceci écrit dans les enluminures de la dernière page : كمل الكتاب المبارك المسمى بالبيان والتحصيل تاليف الامام ابي عبد الله محمد بن رشد تغمده الله برحمته امين . Le ms est du XIme siècle de l'Hégire [XVIme s.].

Puis : un Tome II, *De causis forensibus*, et un Tome III du même ouvrage, contenus dans le ms CMLXXXVIII de l'Escurial (*ibid.*, I, 446[a]), copié en 870 = 1465.

Je doute fort que ces volumes contiennent vraiment des ouvrages d'Averroès. Je croirais plutôt que ce sont des parties du كتاب البيان والتحصيل. Au dire du « chérif Moulaye Abd-el-Hayy ben Abd-el-Kébir el-Kittāni... », le *Kitāb al-Bayān*, s'il était complet « donnerait ou moins dix gros volumes » (*Catalogue d'El-Qarouiyīne*, p. 9). Ibn Farḥoūn, dans son *Dībāǧ* (éd. de Fez, 1316, p. 252) parle même de عشرين مجلدا. Cf. *supra*, n° 74, n. 4.

77. — Le ms CII, 2° = Gg 116, 2° de Madrid contient une collection de Réponses (à des questions juridiques) attribuées à Averroès par le *Catalogue* de 1889. Derenbourg, dans ses *Notes* (*Hom. á Fr. Codera*, p. 583), appelle également l'auteur des Réponses: Averroès. Mais voici ce qu'on lit en tête du ms, d'après Derenbourg, *l. c.* : السفر الثاني من المسائل التي سُئِل عنها واجاب عليها الفقيه . . ابو الوليد محمّد بن احمد بن محمّد بن رشد . . . مما جُمع بقرطبة رواية محمّد بن ابي الحسين بن ابراهيم بن يحيى بن مسعود بن يحيى عنه. On peut donc se demander si ce Abou'l-Walīd... est bien notre Averroès. J'en doute fort. — La collection occupe 107 feuillets du ms, d'après le *Catálogo* ; et bien qu'elle ne soit pas datée, Mr Derenbourg dit qu'elle a été copiée en 854 = 1450, c'est-à-dire à la même date que la première pièce du recueil ms, laquelle est écrite de la même main.

78. — Casiri, I, 466, appelle Averroès l'auteur de plusieurs traités juridiques contenus dans le ms MCXXVI de l'Escurial, daté de Grenade, 774 H. [1372-3] :

1° « *De Sacrificiis*, ubi de Animalibus ad victimarum usum, hominumque victum Jure Mahometano præscriptis disseritur. » — *Incipit* : قال الله احلت لكم; *fin* : مرويان عن ذلك.

2° Un opuscule « de Decimis earumque Conditionibus », accompagné des notes d'un certain « Abulcassemi Abdalla Ben Raphi Hispalensis ». — *Incipit* : فاني اريد اتكلم في الزكاة ; fin : المجوسي منه.

79. — Le ms MCXXVII, 1° de l'Escurial, non daté, contiendrait, d'après Casiri, I, 466, une dissertation d'Averroès :

« De turpi atque illicito Regum, Præsidum, Judicum ac Fœneratorum quæstu ».

Mais cet opuscule est sans doute à rapprocher de la *Risālat* في حكم أموال الظلمة والولاة المعتدين ومن كان في معناهم, signalée par le Catalogue imprimé de la Bibliothèque Sultanienne du Caire, VII, p. 690, dans le ms 8464 (مجاميع ٢١٨) et attribuée au grand-père d'Averroès. Le ms du Caire est dit daté de 769 H. [1367-8].

80. — Dans sa *Misión histórica* (1892), p. 63, Codera signalait encore des manuscrits de Tunis contenant les opuscules suivants d'Ibn Rousd :

le n° 5352 : شرح الشيخ القاضي ابي الوليد محمد بن رشد على الفية (*sic*)

et le n° 3116 : نوازل ابن رشد جمع تلميذه

La note 16 de Codera, *l. c.*, a peu de valeur, à cause de la confusion qui est faite entre Averroès (mort en 595 H.) et le « kadhí de Córdoba » mort en 520 H. (cf. *infra*, n° 84). — Mr C. A. Nallino, art. cité, (dans *Homen. á Codera*), p. 68, n. 2, pense qu'aucun de ces ouvrages n'est d'Averroès.

81. — Un titre analogue aux précédents se rencontre dans le Catalogue d'*El-Qarouiyīne* (1918) à Fez, n° 1620 :

جزء من النوازل الكبرى ونوازل اخرى. الاولى لسيدي عبد القادر الفاسي والثانية لابن رشد

Mais à quel Ibn Rousd faut-il attribuer cet ouvrage ? Non pas à Averroès, très probablement.

82. — Le même *Catalogue d'El-Qarouiyīne*, qui ne distingue pas entre Averroès et son grand-père, met encore l'ouvrage suivant au compte d'Ibn Rousd :

Ms n° 909 : مناهج التحصيل ونتائج لطائف التاويل على كشف اسرار المدونة. للحافظ ابن رشد. — En tête, le كتاب الرهون.

Je ne vois aucune raison d'attribuer cet ouvrage à Averroès.

83. — Rappelons enfin pour mémoire les ouvrages suivants, qui n'ont droit à une place ici que parce que le nom d'Averroès apparaît, à leur occasion, dans certains catalogues ou bibliographies.

1° اختصار اسئلة القاضي ابن رشد للقاضي ابي اسحق بن عبد الرفيع (à Kairouan, d'après le *Bulletin de Correspondance Africaine*, 1884, p. 184 ; à Tunis (?), d'après Codera, *Misión histórica*, p. 63, sous le n° 3230). L'auteur mourut en 734 H., d'après Ibn Farḥoūn, *Ad-Dībāǧ*, (Fez, 1316 H.) p. 89[8].

2° اختصار نوازل ابن رشد للشيخ ابي عبد الله محمد بن هارون (à Tunis, d'après Codera, *l. cit.*, n°s 3117 et 3118).

3° تلخيص مقدمات ابن رشد, titre du ms n° 1976 dans le دفتر المكتبة الصادقية de Tunis, 1292 H. — Cf. *supra*, n° 70.

4° غنيمة المريد لشرح مسائل ابي الوليد للمديوني (Catalogue d'*El-Qarouiyīne*, à Fez, n° 914).

Je ne crois pas qu'aucun des ouvrages dont ceux-ci sont le résumé ou le commentaire ait pour auteur Averroès.

84. — Le nom d'Averroès apparaît aussi, très fréquemment, chez les Bibliographes, à propos de la pièce de vers didactique composée par عبد الرحمن الرقعي et connue sous le nom de نظم مقدمة ابن رشد, ou à propos de ses commentateurs.

Brockelmann, *Gesch. d. arab. Litter.*, II, p. 176, considère ces vers comme résumant les *Mouqaddamāt* du grand-père d'Averroès. Mais ailleurs, I, p. 462, sur la foi de Fagnan, *Catalogue... d'Alger*, p. 161, il range parmi les ouvrages d'Averroès, n° 16, la مقدمة في الفرائض contenue dans le ms 598 = 1609 de la Biblioth. Nationale d'Alger (1). Or, très probablement, les deux *Mouqaddamat* sont identiques.

De même, Brockelmann, I, p. 462, n° 16, acceptant l'identification du Catalogue du British Museum, p. 297[a], considère Averroès comme auteur de la *Mouqaddamat* versifiée, dont M. b. Ibrāh. at-Tatā'iy a *fait le commentaire* contenu dans le ms DCXXVII = *Add.* 9655. Or, c'est encore la *Mouqaddamat* versifiée dont il parle au t. II, p. 176.

Une troisième fois Brockelmann considère Averroès comme l'auteur de l'ouvrage mis en vers dans cette *Ourǧoūzat*. C'est à propos du استكمال القصد

(1) C'est sans doute la même *ourǧoūzat* qui se trouve dans les mss 642 (= 1338. — R. 164) et 582 (= 1676 *a*, 2°) de la Bibliothèque Nationale d'Alger.

رشد (*sic*) بن في شرح ارجوزة, commentaire attribué à Abou'l-'Abbās Aḥmad ibn Mouḥammad Ḥassāniy, et conservé dans les mss 599 (= 633. — R 1404, 1°), 600 (= 1575, 1601. — R 640) et 601 (= 1609ª) de la Bibliothèque Nationale d'Alger. Brockelmann, *l. cit.*, identifie avec Averroès l'Ibn Rousd nommé ici. Steinschneider, *OLZ*, VII, 215, fait de même.

L'*Orientalische Bibliographie*, de L. Scherman, t.I, p. 167, n° 2697, signalant une édition du commentaire d'At-Tatā'iy, faite en Egypte en 1305 H. [1887-8], note, au contraire, que l'auteur de la *Mouqadd.* mise en vers est le *grand-père* du philosophe. Tel est aussi l'avis d'un savant et aimable cheikh de Damas, à qui je montrais un manuscrit de la Bibliothèque *Aẓ-ẓāhiriyyat*, (le n° 9 du *Fiqh Mālik*) contenant le commentaire d'At-Tatā'iy.

Quant à Codera, *Misión histórica*, p. 63, qui signale à la *Zaytoūnat* de Tunis, le متن de la مقدمة ابن رشد (n° 5687) et le commentaire fait par التتاءي au نظم مقدمة ابن رشد (n° 3039), il identifie cet ابن رشد avec le « célèbre Abu Alwalīd ben Roxd, conocido par Averroès... y no.. su hijo Ahmed... : el padre murió en el ano 520 de la hejira y el hijo en 563 ». Il oublie, nous l'avons déjà dit, que celui qu'il appelle le « père », mort en 520 H., n'est pas le célèbre Averroès (mort en 595 H.), mais son grand-père.

Certainement le traité qui a été mis en vers par عبد الرحمن الرقي n'est pas l'ouvrage du grand-père d'Averroès appelé *Mouqaddamāt* (au pluriel), dont nous avons parlé plus haut, n° 70. Son nom est *Mouqaddamat* (au singulier), comme dans le ms n° 5687 de la *Zaytoūnat* que signalait Codera: c'est le nom que lui donne(1)le commentateur At-Tatā'iy, lequel connait cependant les *Mouqaddamāt* (2). — Quel est l'auteur de cette *Mouqaddamat* originale? At-Tatā'iy le nomme quelque part «Abou'l-Walîd Mouḥammad ibn Aḥmad ibn Mouḥammad ibn Rousd» (3). Est-ce notre Averroès? Il est permis de se le demander puisqu'Averroès est couramment appelé ainsi (4),tandis que son grand-père est plus souvent appelé Mouḥammad ibn Aḥmad ibn Aḥmad... (5). Cependant il semble bien

---

(1) Par exemple, aux pages 2^{19}, 229^{15}, 257_1 de l'édition 1330 H. (en marge du الدر الثمين) imprimée au Caire بالمطبعة الخيرية

(2) Cf. *ibid.*, p. (64_{14}, 135_{16}) 287^5.

(3) *Op. cit.*, page 229^{12}.

(4) Cf. Renan, *Averr et l'Averr.*[1], p. 9; Mohammed ben Cheneb, *Etude...*, p. 506.

(5) Cf. Mohammed ben Cheneb, *l.c.*, p. 469.

qu'At-Tatā'iy lui-même considère l'Ibn Rouŝd auteur de la *Mouqaddamat* comme étant le grand jurisconsulte grand-père d'Averroès (1).

LISTE DES MANUSCRITS CITÉS.

ALGER, Bibliothèque Nationale (*Catal.* d'E. Fagnan, 1893),
ms 582 (= 1676 *a*, 2°): n° 84.
ms 598 (= 1609): n° 84.
ms 599 (= 633. — R 1404, 1°): n° 84.
ms 600 (= 1575, 1601. — R 640): n° 84.
ms 601 (= 1609 *a*): n° 84.
ms 642 (= 1338. — R 164): n° 84.
ms 1753 (= 1145) : n° 61.

ALGÉRIE, Bibliothèque du quartier des Beni Brahim, à Ouargla (Liste de R. Basset dans le *Bulletin de Correspondance africaine*, 1885),
ms 25 de la Liste, *l. c.*, p. 263 : n° 45.

BANKIPORE, Bibliothèque orientale publique,
ms 75 du *Cat.*, IV (Calcutta, 1910): n°62.

BEYROUTH, Bibliothèque Orientale de l'Université Saint-Joseph,
photographie d'un ms de Leyde: n° 7.

CAIRE (LE), Bibliothèque Sultanienne (2),
ms حكمة وفلسفة ٥ : nos 15, 18, 22.
ms حكمة وفلسفة ٢١١ : n° 17.
ms حكمة وفلسفة ٢٤٦ : nos 11, 12.
ms طب ٨ : n° 62.
ms فقه مالك ٨٨ : n° 70.
ms فقه مالك ١.ش : n° 74.
ms فقه مالك ٢.ش : n° 75.
ms مجاميع ٢١٨ : n° 78.
ms المنطق واداب البحث ٩ : nos 10, 12, 15.
— Bibliothèque privée de S. E. Aḥmad Pacha Timoūr,
ms حكمة ١٢٢ : n° 51.
édition avec notes manuscrites : n° 50.

CONSTANTINOPLE, Bibliothèque اسعد افندي,
ms 3620 du *Catal.* (s. d.) : n° 29.
ms 3637 » : n° 29.
— Bibliothèque بغجه قبوسى ,
ms 1444 du *Catal.* (s. d.) : n° 28.
— Bibliothèque شهيد على باشا,
ms coté 1582 dans un *Catalogue* manuscrit (qui est à la Bibliothèque Sultanienne du Caire = مكتبات ١٨) : n° 39.
— Bibliothèque عمومى,
ms 4205 du *Catal.* (1300=1883) : n° 61.
— Bibliothèque لالى ,
ms 2490 du *Cat.* (1311=1894) nos 40, 44.
— Bibliothèque ولي الدين ,
ms 694 du *Catal.* (1304=1887) : n° 61.
ms 2503 » » : n° 61.
— Bibliothèque يكى جامع ,
ms 734 du *Catal.* [1883] : nos (37), 38.
ms 1179 » » n° 26.
ms 1199 » » n° 27.

DAMAS, Bibliothèque *Ẓāhiriyyat* (3),
ms فقه مالك ٩ : n° 84.

ESCURIAL (L'), Bibliothèque,
ms DCXXIX de Casiri nos 42; 52; 53.
ms DCXLVI, 3° » : n° 32.
ms DCCXCIX, 2° » : n° 61.

---

(1) Cf., par exemple, p. 257_{12}, 254^{16}.

(2) Le Catalogue sur fiches a été examiné en Septembre 1921: cf. *supra*, p. [14], n.3

(3) Les additions (manuscrites) au Catalogue de la Bibliothèque ont été parcourues en Juillet 1921, grâce à la complaisance de MM. les Bibliothécaires.

ms DCCCXXVI de Casiri : n° 61.
ms DCCCLVIII, 1° » : n° 61.
ms DCCCLXXIX, » : n°s 63; 64; 75; 54.
ms CMLXXXVIII, » : n° 76.
ms MXXI » : n° 76.
ms MXXII » : n° 76.
ms MCXXVI » : n° 78.
ms MCXXVII » : n° 79.

FEZ, Mosquée d'*El-Qarouiyīne*,
ms 816 du *Catal.* (1918): n° 70.
ms 817 » » : n° 70.
ms 895 » » : n° 70.
ms 909 » » : n° 82.
ms 914 » » : n° 83.
ms 1090 » » : n° 70.
ms 1159 » » : n° 68.
ms 1620 » » : n° 81.
mss 769, 776, 782—4, 795—9, 809, 825, 827—30, 904—5, 939—43, 1089 : n° 74.

— Bibliothèques explorées par R. Basset (*Bulletin de Correspondance africaine*, 1882),
ms 205 chez R. Basset, *l. c.* : n° 74.
ms 207 » » : n° 70.

FLORENCE, Bibliothèque Médiceo-Laurentienne,
ms «Cod. Orient. CLXXX, 54» : n°s 5,8,12.

GOTHA, Bibliothèque ducale,
ms 2027, 2° du *Cat.* de Pertsch : n°s 61,62.

GRENADE, *Sacro-Monte*,
ms 1 de la *Notice* de M. Asín (Grenade, 1912): n° 59.

KAIROUAN, d'après la *Bibliographie* de MM. O. Houdas et R. Basset (*Bulletin de Correspondance africaine*, 1884),
recueil 34 (*l. cit.*, p. 184): n° 83.

LEYDE, Bibliothèque de l'Université (1),
ms MCCCXXVI (*Cod.* 551 *Warn.*): n° 61.
ms MCCCXXVII (*Cod.* 912 *Warn*): n° 61.
ms MCCCXXVIII (*Cod.* 186 *Gol.*): n° 61.
ms MMDCCCXX (*Cod.* 2073): n°s 6,7,8,12.
ms MMDCCCXXI (*Cod.* 2074) : n° 21, 33.
ms MMDCCCXXII (*Cod.* 2075=1693): n° 22.

— Catalogue d'une Collection de Mss arabes et turcs appartenant à la maison E. J. Brill à Leide, rédigé par M. Th. Houtsma, Leide, 1889,
ms 562 du *Catal.* : n° 61.

LONDRES, British Museum (2),
ms Add. 9061 : n° 21.
ms Add. 9497 : n° 71.
ms Add. 9655 : n° 84.
ms Or. 4433 : n° 61.
(voir le *N. B.* du n° 21).

MADRID, Bibliothèque Nationale,
ms XXXVII (Gg 36): n°s 18, 19,30.
ms CII, 2° (Gg 116, 2°) : n° 77.
ms CXXXII (Gg 154): n°s 43; 59.

MODÈNE (Bibliothèque de l'Université?),
ms 13 : n° 25.

MUNICH, Bibliothèque royale,
ms ar. 342 (*Cod.or.* 27) du *Catal.* Aumer : n° 73.
ms ar. 818 du *Cat.* Aumer : n° 61.
ms (309 et 356=) 964 » : n°s 2, 3.

OXFORD, Bibliothèque Bodléienne,
ms hébr. 1374 (*Bodl.* 131) du *Catal.* Neubauer : n° 23.
ms hébr. 2760, 2° (d. 46, 2°) du *Cat.* Neubauer : n° 31.
ms arab. DXVII, 1° du *Cat.* Uri : n° 61.
ms arab. MCCLXIV, 2° » » : n° 61.

PALERME, Bibliothèque Nationale,
ms 19 du *Cat.* de Lagumina (1889): n° 72.

---

(1) Les derniers renseignements ont été recueillis sur place, en Septembre 1913, avec l'aide aimable de M^{r} le Dr Juynboll, aujourd'hui Professeur à l'Université d'Utrecht.

(2) La *List of Oriental Mss* a été parcourue jusqu'à la date de Juillet 1919.

PARIS, Bibliothèque Nationale,
ms hébr. 1008 (*anc. fonds* 303) : nos 1, 3.
ms hébr. 1009 (*anc. fonds* 317) : no 24.
ms ar. 2458,6o (*anc. fonds* 1104) : no 57.
ms ar. 2918, 6o (*anc. fonds* 1056): no 61.
PÉTERSBOURG, Bibliothèque publique,
ms CXXIV du *Cat.* de 1852 : no 59.
ROME, Bibliothèque Vaticane,
ms [*hébr.*] 357 : no 66.
TUNIS (1), Bibliothèque de la *Zaytoūnat* (d'après Codera, *Misión histor.*, 1892),
ms 2647 (chez Codera, *l. c.*) : no 70.
ms 3039 (chez Codera, *l. c.*) : no 84.
ms 3116 » » : no 80.
ms 3117 » » : no 83.
ms 3118 » » : no 83.
ms 3202 » » : no 67.
ms 3230 » » : no 83.
ms 5352 » » : no 80.
ms 5687 » » : no 84.
— Bibliothèque *Ṣādiqiyyat*,
ms 1976 du *Daftar* de 1292 [1875] : no 83.
WOLFENBÜTTEL,
ms 10 du *Cat.* de F. A. Ebert (1831):no 20.

TABLE ALPHABÉTIQUE DES TITRES ARABES (2).

الاثار العلوية 18, 26, 27, 28.
اختصار اسئلة القاضي ابن رشد للقاضي ابي اسحق ابن عبد الرفيع 83.
اختصار نوازل ابن رشد للشيخ ابن عبد الله محمد ابن هارون 83.
الادوية 66.
اسئلة cf. 83.
استكمال القصد في شرح ارجوزة ابن رشد 84.
آنولوطيقه 28.
بداية المجتهد ونهاية المقتصد 67, *74.
البيان والتحصيل 74.
التحصيل والبيان لابن رشد 74.
تطبيق الحكمة للشرع 40.
تلخيص 24.
تلخيص كتب ارسطاطاليس في الحكمة 15.
تلخيص كتب ارسطو المنطقية 10.
تلخيص مقدمات ابن رشد 83.
تهافت الحكماء 37.
تهافت الغزالي 38.
تهافت الفلاسفة 37-40.
جملة من لادوية المفردة 66.
جوامع السماع الطبيعي 15.
الجوامع الصغار 24.
الحاس والمحسوس 26, 27, 28.
الذكر والتذكر *24.
راميسيناس 28.
رسالة في تطبيق الحكمة للشرع 40.
رسالة في حكم اموال الظلمة والولاة المعتدين ومن كان في معناهم 78.
السماء والعالم 17, 28.

(1) Les trois catalogues suivants, publiés il y a une dizaine d'années, ont été également parcourus :(III) برنامج المكتبة الصادقية .(II,I) برنامج المكتبة العبدلية : جامع الزيتونة الاعظم.

(2) Les chiffres, sauf indication contraire, renvoient aux numéros des paragraphes.

السماع الطبيعي 18, 21, 52.
شرح ارجوزة ابن سينا 61,62.
شرح تهافت الغزالي 40.
شرح الشيخ القاضي ابي الوليد . . . على الفية . . . 80.
الضروري في المنطق 1.
ضميمة . المسألة . . . 41, 48, 49, 51.
الطب (في) 26.
طول العمر وقصره 26.
علم ما بعد الطبيعة 15, 18.
علم النفس 15, 18.
غنيمة المريد لشرح مسائل ابي الوليد للمديوني 83.
فرائض ابن رشد 71, 84.
فلسفة ابن رشد 51.
قاطيغورياس 28.
كتاب الاثار العلوية 15, 23.
كتاب الادوية المفردة 66.
كتاب انالوطيقي ك.
كتاب بارارميناس 10.
كتاب باري ارميناس ك.
كتاب البرهان ك, 7, 10.
كتاب البرهان لابي نصر 52.
كتاب البيان والتحصيل 74,75,76.
كتاب الجدل 1, ك.
كتاب الجوامع 15, 18.
كتاب جوامع السماع الطبيعي 15.
كتاب الحاس والمحسوس 26, 27, 28.
كتاب الحج 72.
كتاب الحميات 63.
كتاب الخطابة 4, ك.
كتاب الرهون 82.
كتاب السفسطة ك.
كتاب السماء والعالم 15, 22, 23, 27.
كتاب السماع الطبيغي 21.
كتاب الشعر ك.
كتاب العبارة ك, 10.
كتاب العبارة لابي نصر 52.
كتاب العلل والاعراض 63.
كتاب علم ما بعد الطبيعة 19.
كتاب فصل المقال 41, 46, 48.
كتاب فلسفة 46, (?) 47, 50, 51.
كتاب في شأن الدين 45.
كتاب القضايا *10.
كتاب القوى الطبيعية 63.
كتاب القياس ك, 10.
كتاب الكشف عن مناهج الادلة 41, 50.
كتاب الكون والفساد 15, 23.
كتاب ما بعد الطبيعة 16.
كتاب المقدمات في الفقه 70.
كتاب المقولات ك, 10.
كتاب النفس 32.
الكليات 59, 60.
الكون والفساد 18, 26, 27, 28.
مسائل 52, 53, 54.
المسائل التي سئل عنها واجاب عليها الفقيه ابو الوليد 77.
المسائل الملقوطة في كتب المبسوطة 75.
مسألة الاستواء 57.
مسألة . . . في ماشية تكون مريضة 73.
المقالة الاولى من السماع الطبيعي 21.
مقالة في الترياق 64.
مقالة في المزاج 65.
المقدمات المهدات 70, 71, 84.
مقدمة ابن رشد 84.
مقدمة في الفرائض 84.
مناهج التحصيل ونتائج لطائف التاويل على كشف

اسرار المدونة 82.
منظومة ابن سينا 61, 62.
منظومة لعبد الرحمن الرقعي 84.
النبات (في) 26.

نظم مقدمة ابن رشد 84.
نهاية المجتهد *74.
نوازل ابن رشد 80, 81.

INDEX ALPHABETIQUE (1).

ʿAbd al-Ǵalīl Saʿd, 4.
ʿAbd al-Ḥayy (Moulaye) « ben ʿAbd-el-Kébir el-Kittāni », 76.
ʿAbd al-Qādir al-Fāsiy, 10*, 81.
ʿAbd ar-Rahmān ar-Raqʿiy, 84.
Abhandlungen d. K.Preuss.d. Wissensch., 33*.
Aboū ʿAbd Allāh Mouḥammad ibn Hāroūn, 83[2].
Aboū ʿAbd Allāh Mouḥammad ibn Roušd, 74*.
Aboū Bekr ibn Ḫayr, 74.
Aboū Ǵaʿfar ibn Rizq, 70.
Aboū Isḥāq ibn ʿAbd ar-Rafīʿ, 83.
Aboū'l-ʿAbbās Aḥmad ibn Mouḥammad Hassāniy, 84.
Aboū Mouḥammad ʿAbd Allāh ibn aš-śayḫ... Abi'l-Walīd Mouḥammad ibn Mouḥammad ibn Roušd, 54.
Abou'l-Qāsim, « Abdalla ben Raphi Hispalensis », 78.
Abrégé de l'Almageste, 58.
Abrégé (des Ouvrages d'Aristote), voir : p. 19, et pages 16-17, *s.v.* compendium.
Actionibus (*de*), voir : *Jurisprudentia* (*de*).
Aequinoctio (*de*), 58.
Aḥmad Pacha Tīmoūr, 50, 51.
Alexandre d'Aphrodise, 56.
Alfiyyat (Commentaire de l'), 80.
Almageste (*Abrégé de l'*), 58.
Analyse (des Ouvrages d'Aristote), voir : *Compendium*.
Analytiques (*Derniers*) : voir page 16.
Analytiques (*Premiers*) : voir page 16.
Anima (*de*): voir page 17.
Animaux (Livres sur *les*), 31.
Annali delle Università toscane, 5, 8[1].
Annuarj d. Società Italiana di Studj Orientali, 8[4].
Apelt (O.), 26.
Archives des Missions scientifiques et littéraires, 5.
Archiv für Geschichte der Philosophie, 18*.
Aristote : voir pages 16-17.
Aṣbaḡ, 76.
As'ilat, 83.
Asín Palacios (M.), p. 14 et nos 49, 59.
Assemani, 5.
Aumer, 2, 73.
Avicenne, 61,62.

Basset (R.), 45,70,74*.
Baumgartner (M.), 24*, 46*.
Behmenyār, 4.

(1) Les chiffres, sauf indication contraire, renvoient aux numéros des paragraphes.

Bel (A.), 74.
Bidāyat al-Mouǵtahid, 67,68,69,74*.
Boer (T. de) p. 14 et nº 37.
Brockelmann (C.), 10*, 15*, 46,47,70,71,84.
Bulletin de Correspondance Africaine, 45,70, 74*.

Carra de Vaux (Baron) : page 19, n. 1, et nos 33, 56.
Casaubon, 6.
Casiri, 32,42,52,54,61,63,64,65,76,78,79.
Catégories (*les*) d'Aristote : voir page 16.
Causes et Symptômes des Maladies, 63.
Causis forensibus (*de*), 76.
Cheikho (R. P. Louis), S. J., 9.
Cheneb (Mohammed ben), 10*,46*,50*,84*.
Codera, 67,70,72*,74,80,83,84.
Cælo (*de*) : voir page 17.
Colliget (= *Koulliyyāt*, q. v.), 59,60,65.
Commentaire d'Averroès à la *Ourgoūzat* d'Avicenne, 61.
Commentaires d'Averroès aux ouvrages d'Aristote : voir pages 16-17.
Commentaires d'Averroès à des ouvrages de Galien, 63,66.
Commentaires de divers auteurs à des ouvrages attribués à Averroès, 83, 84.
Compagnie de Jésus (Pères de la) 6,7,9,33, 61*.
Compendium (des ouvrages d'Aristote) : voir p. 19 et pp. 16-17.
Compendium Juris canonici, 71.
Congrès de Philosophie de Genève, 18*.
Conjonction de l'intellect avec l'homme (la), 55.
Contractibus (*de*), 76.

Ḍabbiy (aḍ-), 70.
Ḍamīmat : al-Mas'alat...,41,42,(44?), (45?), 46, (47?) 48,49,50,51.
Ḍaroūriy (*Aḍ-*) *fi'l-Manṭiq*, 1.
Decimis (*de*), 76, 78.
Démonstration (*de la*) = *Analytiques* (*Derniers*) : voir page 16.
Derenbourg (Hartw.), 18,19,32,42,43,52, 53,59,77.
Destruction (*la*),(= *Tahāfot*), 37, 38, 39, 40.
Dictionnaire des Sciences Philosophiques d'Ad. Franck, p. 13, n. 1.
Différences de Tempéraments, 65.
Dissertations sur des Questions de Logique, Physique, etc., 52,53.
Dissertations sur l'Intellect, 54,55.
Dozy, 59, 74.
Droit (Ouvrages d'Averroès ou attribués à Averroès) : voir page 18.

Encyclopædia Britannica, 55.
Encyclopédie de l'Islam : page 19, et nos 33, 50*, 56.
Epistola de Sanitate conservanda, 65.
Epitome de Métaphysique, 16, 17; et voir page 17 (= *Compendium de Métaphysique*).
Essai sur la conjonction de l'intellect avec l'homme, 55.
Ethique, 35.

Fabricius - Harles, 36.
Facultés Naturelles (*des*), 63.
Fagnan, 61, 84.
Fārābiy (Al-), 52
Farah Anṭoūn, 62.
Farā'iḍ al-Woudoū', 71.
Faṣl al -Maqāl, 41,42,43,44?, (45?),46,(47?), 48, 50, 51.
Fawāt al-Wafayāt, 50*.
Fièvres (*des*), 63.
Fluegel, 50*.
Frænkel (S.),33.
Freudenthal, 33.

Galien, 26,63,66.
Gauthier (Léon), p. 14 et nos 45,46,48.
Ḡazzāliy (Al-), 37, 38, 40.
Generatione Animalium (*de*), 31.
Generatione et Corruptione (*de*),voir page17.
Giornale della Società Asiatica Italiana,8.
Goeje (de), 6,22,33,61.
Grands Commentaires : voir pages 16-17.

Griffithes Wheeler, 55.
Guillén Robles, 18,43,59.

Ḥalfa (Ḥ.), 62*.
Ḥercz, 55.
Historia Animalium, 31.
Homenaje á Codera, 49,59*,67,72*,77,80.
Horten (M.), p. 14 et nos 16*,37,46*.
Houtsma, 61.
Huet, 6.

Ibn Abī 'Ouṣaybi'a, 63,64,65,70,74.
Ibn Baškouāl, 70.
Ibn Farḥoūn,58,76,83.
Ibn Ḥayr (Aboū Bekr), 74.
Ibn al-Qāsim, 76.
Ibn Roušd, 58,70,71,72,74,75,76,79,80,81, 82,83,84.
Ibn Taymiyyat, 50.
Iḫtiṣār as'ilati 'l-Qāḍī Ibn Roušd, 83[1].
Iḫtiṣār nawāzil Ibn Roušd, 83[2].
Inez, 61*.
Intellect (*Dissertations sur l'*), 52 (?), 54,55.
Interpretatione (*de*) : voir page 16.
Isagoge de Porphyre : voir page 16.

Jacob, fils de Maḫīr, 1.
Jong (de), 61.
Joseph ben Caspi, 36.
Journal of the American Oriental Society, 37.
Jurisprudentia (*de*), 76.

Kalonymos b. Kalonymos, 26.
Kitāb al-Bayān wa't-taḥṣīl, 72,73,74,75,76.
Kitāb Falsafat (*Ibn Roušd*), 46,51.
Kitāb al-Ḥaǵǵ, 72.
Kitāb... : voir la liste des titres arabes.
Koulliyyāt, 59,60,65,66.

Lagumina, 72.
Lasinio (F.), 3, 5, 6, 8, 9, 25.
Leclerc (L.), 59*, 61, 65.
Longitudine et Brevitate vitæ (*de*): voir no 24, *N. B.*, et page 17, *s. v.* Parva Naturalia.

Macdonald (D. B.),37*, 46.
Machriq (*Al-*), 50*.
Madyoūniy (Al-),83.
Manāhiǵ at-taḥṣīl...,82.
Manuscrits : voir page 56.
Manẓoūmat d'Avicenne,61,62.
Manẓoūmat de 'Abd ar-Raḥmān ar-Raq'iy, 84.
Margoliouth (G.), 21, 61.
Martin (R.), 49.
Masā'il..., *Mas'alat...*, voir *s.v.* Dissertations et *Damīmat*; et l'Index des titres arabes.
Mathématiques, 57.
Medecine, 59-66, 26.
Médicis (Bibl. et Imprim. des), 5.
Mehren, p. 14.
Mélanges de la Faculté Orientale, 16,18,19.
Memoria et Reminiscentia (*de*) : voir no 24, *N.B.*, et page 16, *s.v.* Parva Naturalia.
Métaphysique : voir page 17.
Meteoris (*de*) : voir page 17.
Miranda (G.), 61*.
Moudawwanat (*al-*), 75.
Mouḥammad ibn Abi'l-Ḥousayn ibn Ibrāḥīm ibn Yaḥyā, 77.
Mouḥammad ibn Ḥalaf, 58.
Mouḥammad ibn Ibrāhīm at-Tatā'iy, 84.
Mouḥammad ibn Malīḥ ar-Raqqād, 53.
Mouḥammad Mou'min ibn Mouḥammad ... ar-Rāziy, 10 (ou az-Zāriy?), 10.
Mouqaddamat Ibn Roušd,84.
Mouqaddamāt al-Moumaḥḥadāt (*al-*), 58,70, 71,83,84.
Mouqta'af (*Al-*), p. 13, n. 2.
Müller (M.J.), 40,41,42,45,46,49,50,51,52, 54.
Munk : page 13, et nos 1,24,70,74.
Mur (H. de), 61*.

Nallino (C. A.) 16,72,73,74.
Navagero (B.), 26.
Nawāzil, 80,81,83[2].
Naẓm Mouqaddamat Ibn Roušd,84.

Neubauer, 23,54,66.
Nihāyat al-Mouġtahid, 74*.
Notes et Extraits des Manuscrits, 57.

Organon : voir page 16.
Orientalische Bibliographie, 16,84.
Orientalistische Literaturzeitung, 84.
Ourgoūzat d'Avicenne (Com. à la), 61,62.
Ourgoūzat de ʿAbd ar-Raḥmān ar-Raqʿiy, 84.

Paraphrase: voir p. 19 et pages 16-17, *s.v.* Compendium.
Partibus Animalium (*de*), 31.
Parva Naturalia : voir page 17.
Pertsch, 61, 62*.
Peyron, 22.
Philosophie und Theologie von Averroès, 41.
Physico Auditu (*de*) : voir page 17.
Physique : voir page 17.
Plantes (Livre *des*), 26.
Platon, 36.
Poëtique : voir page 16.
Porphyre, 1, 12.
Postel, 5,6.
Prolégomènes de Droit, 70.
Ptolémée, 58.
Pubblicazioni del R. Istituto di Studi superiori in Firenze, 8.
Pugio fidei, 49.

Qabbāniy (Mouṣṭafā al-) 16, 18.
Qourṭoubiy (al-), 75.
Quæstu (*de turpi et illicito*)*Regum, præsidum*, etc, 78.
Questions... : voir page 17.
Quirós Rodríguez (C.), 18,19,30,36.

Raimondi (G.-B.), 5.
*Recueil de mémoires et de textes publiés en l'honneur du XIV*me*Congrès des Orientalistes*, 46.
Réfutation des Sophistes : voir page 16.
Renan, p. 13 et nos 5,26,32,52*,54,65,70,84*.
République (*la*), de Platon, 36.
Résumé : voir p. 19, et pages 16-17, *s.v.* Compendium.
Rhétorique: voir page 16.
Ribera, 74.
Rivista degli Studi orientali, 8, 16.

Sacrificiis (*de*), 78.
Sadik (A.), p. 14, n. 3.
Samuel ibn Tibbon, 55.
Sanitate conservanda (*Epistola de*), 65.
Scherman (L.), 16,84.
Sédillot (Am.), 57.
Sensu et sensato (*de*) : voir no 24, *N.B.*, et page 17, *s.v.* Parva Naturalia.
Simples (Traité sur *les*), 66.
Slane (de), 57,61.
Somno et Vigilia (*de*) : voir no 24, *N.B.*, et page 17, *s.v.* Parva Naturalia.
Spermate (*de*), 52.
Steinschneider (M.), p. 15, n. 1; p.18, n. 1; et nos 1,2,4,5,8,12,14,15,18,20,21,22, 23, 24,25,26,30,31,32,33*,34, 35, 36,52,53, 54, 58,60, 62*,64,65,66,84.
Substantia Orbis (*de*), 52*.

Tafsīr d'Al-Qourṭoubiy, 75.
Tahāfot, 37,38,39,40,48*.
Ṭāhir (cheikh), 50.
Talḫīṣ, = d'ordinaire *Commentaire moyen*, q.v. et parfois aussi *Compendium*, q v. : voir pages 16-17.
Talḫīṣ Mouqaddamat Ibn Roušd, 83.
Ṭāśkobrizādé, 57.
Tempéraments (*Différences de*), 65.
Thériaque (Traité sur le),64.
Trigonométrie, 57.

Ueberweg, 24*,26*.
Uri, 1, 61.

Verdunnose, 61*.
Vollers, 62.

Wenrich, 32.
Wright (W.), 55.
Wüstenfeld, 54, 61*.
Zaydān (G.), 46*, 70.
Zeitschrift der Deutschen Morgenlaendischen Gesellschaft, 1,2,62,66.

Beyrouth, Décembre 1921.

ADDENDA

33. — Si l'on voulait retracer l'histoire de ce manuscrit, on trouverait d'utiles indications dans un article du P. Joseph Brucker, S. J., intitulé : *Episode d'une confiscation de biens congréganistes* (1762) : *Les Manuscrits des Jésuites de Paris*, et publié dans les *Etudes* (Paris, 1901), tome 88, pp. 497 sqq.

83, 4°. Il semble bien que cet ouvrage est celui qui est appelé غنية المريد لشرح مسائل ابي الوليد dans *Complément de l'Histoire des Beni-Zeiyan*, par M. l'abbé J.-J.- L. Bargès, p. 475. Dans ce cas, l'auteur serait le cheikh Mouḥammad ibn Mouḥammad ibn Aḥmad, surnommé Ibn Maryam et « originaire de la plaine de Mélita et de la ville de Mediounah », mort au début du XVIe siècle.

ERRATA

P. [20], l. 16,	*au lieu de*	Modène,	*lire* :	Munich
P. [44], l. 10,	*au lieu de*	MDCCCXXVI,	*lire* :	MCCCXXVI.

MÉLANGES DE L'UNIVERSITÉ SAINT-JOSEPH
BEYROUTH (SYRIE)
Tome VIII, fasc. 2.

LOUIS SPELEERS

Attaché aux Musées Royaux du Cinquantenaire, Bruxelles.

UNE FIGURINE DE BRONZE SUMÉRO-BABYLONIENNE

IMPRIMERIE CATHOLIQUE
BEYROUTH (SYRIE)
1922

UNE FIGURINE DE BRONZE SUMÉRO-BABYLONIENNE.

Une statuette en bronze (0.213) se trouve dans la salle réservée aux antiquités de l'Asie Antérieure, aux Musées Royaux du Cinquantenaire ; elle fut acquise en 1912 à Bagdad par l'intermédiaire de M^r^ l'Abbé Henri de Genouillac. Elle représente une femme vêtue d'une longue robe, coiffée d'un haut chapeau, levant les mains à la hauteur du visage (voir la Planche, n°s 1-3).

La figurine mesure 19 cm. de hauteur. Faisant corps avec un socle creux de 3 $^1/_2$ × 4 $^1/_2$ cm., on doit supposer qu'elle constituait le couronnement d'un objet. Prolongement des pieds, un tenon de même métal traverse la tête du socle ; il était destiné, sans doute, à être fixé dans quelque support.

La statuette n'est plus intacte; au moment où elle entrait aux Musées, la figurine levait encore ses deux mains à la hauteur du menton. Ces mains étaient entièrement rongées par le vert-de-gris et tombèrent après quelques mois d'exposition. D'autres parties ont été mangées par l'oxydation, notamment le nez et la bouche, l'omoplate droite, le vêtement, la coiffure et le socle. A la hauteur et un peu plus bas que les genoux, on voit serpenter une ligne qui dénote indéniablement une restauration; en outre, une partie de la frange doit avoir été retouchée à cet endroit, car les mèches dont elle se compose sont autrement et beaucoup moins bien exécutées que celles restées intactes, elles sont gravées superficiellement.

La croûte d'oxydation qui recouvrait le bronze lors de l'arrivée rendait cette restauration invisible; elle est une raison suffisante pour croire

que cette restauration est antique. Malgré ces dégâts, la statuette peut encore passer pour un beau spécimen de l'art toreutique ancien. L'exécution est en effet parfaite; les proportions sont impeccables; la coiffure, la frange, la bordure supérieure et la mèche postérieure du vêtement sont ciselées avec grand soin; la poitrine, harmonieusement modelée, apparaît sous l'étoffe. De prime abord, l'ensemble n'a qu'un défaut : c'est l'indication des orteils, qui est schématique et la position des pieds nus, dont la raideur étonne. Cependant les statues votives contemporaines de Sumer ont un défaut analogue, par exemple, celles de Gudéa, patési de Lagach. Il est donc permis de croire que cette position anormale fut consacrée par une habitude et qu'elle est l'expression d'un maintien rituel. Nous ne pouvons nous empêcher de nous étonner de cette exécution parfaite dans cette matière, car nous savons que la Babylonie et l'Elam, sa voisine, étaient des pays d'alluvion de formation récente, à peine émergés des mers à la fin de leur âge néolithique; qu'ils n'avaient donc ni métal, ni combustible, deux matières que nécessite le développement d'un art aussi difficile. Malgré cette pauvreté, Sumériens et Elamites ont excellé dans l'art de traiter les métaux; les statuettes de Lagach, celles de Suse, la statue de Napirasou, femme du roi Untachgal, le vase d'Entéména, les textes qui y font allusion... en sont des preuves convaincantes.

A part sa valeur artistique, cette figurine mérite notre attention pour plusieurs raisons. D'abord, pour sa rareté : c'est, en effet, un exemplaire unique et inédit. Ensuite, pour les détails de son vêtement, dont plusieurs ne sont guère reproduits sur des monuments semblables, tels que le chapeau, le bord supérieur du vêtement, la coiffure, etc. Mais elle a encore d'autres titres à notre attention, car aucune ne résiste avec autant d'obstination à révéler sa destination, sa signification, son origine, sa date... ; autant de points qu'aucun texte, ni légende ne viennent élucider.

* * *

Nous avons déjà supposé plus haut que la statuette était la partie terminale d'une hampe, par exemple; dans ce cas, elle nous rappelle un de ces instruments de culte que les officiants promenaient dans les processions

religieuses. D'autres suggestions permettent de croire qu'elle était placée sur un meuble du culte, où elle figurait en compagnie de représentations plastiques.

Si sa destination donne lieu à bien des doutes, il en est de même de la qualité du personnage. A la question de savoir qui la statuette représente, certaines gravures nous viennent à l'esprit, qui peuvent nous servir de comparaison.

Figure 1.

L'attitude de notre exemplaire est, en effet, la même que celle d'un personnage qui figure très souvent sur les cylindres de l'époque de l'hégémonie d'Ur-Isin(vers 2500-2093) — fig. 1 (1) — et de la première dynastie babylonienne (2225 -1926) — figure 2 (2) — Dans les « scènes de présentation », il semble jouer le rôle d'une divinité médiatrice assistant au colloque du fidèle et du dieu. Dans les scènes de la première dynastie babylonienne, au contraire, cette déesse se trouve elle-même devant la divinité Martu-Hadad, Śamaś ou Ístar; dans les deux cas le geste de ses mains a la signification de la vénération, de l'hommage qu'elle rend à la divinité.

Figure 2.

Assistante ou adorante, elle lève toujours les mains de la même manière ; elle est toujours vêtue de la longue robe à volants ou à plis droits, et de l'encolure se détache, sur la nuque, une longue mèche tombant sur les chevilles. Cette mèche — à en juger d'après notre bronze et une statuette de Suse citée plus bas — est attachée ou plutôt superpo-

---

(1) Cf. Spoleers, *Catal. des intailles ... orient. des Musées royaux du Cinquantenaire*, p. 146.

(2) Cf. *ibid.*, p. 158.

sée au bord supérieur de la robe qui forme échancrure sur la nuque (figure 3). Au point d'attache, il y a un renflement, produit par la superposition de la mèche sur la bordure. Le bronzier a indiqué l'encolure par une suite

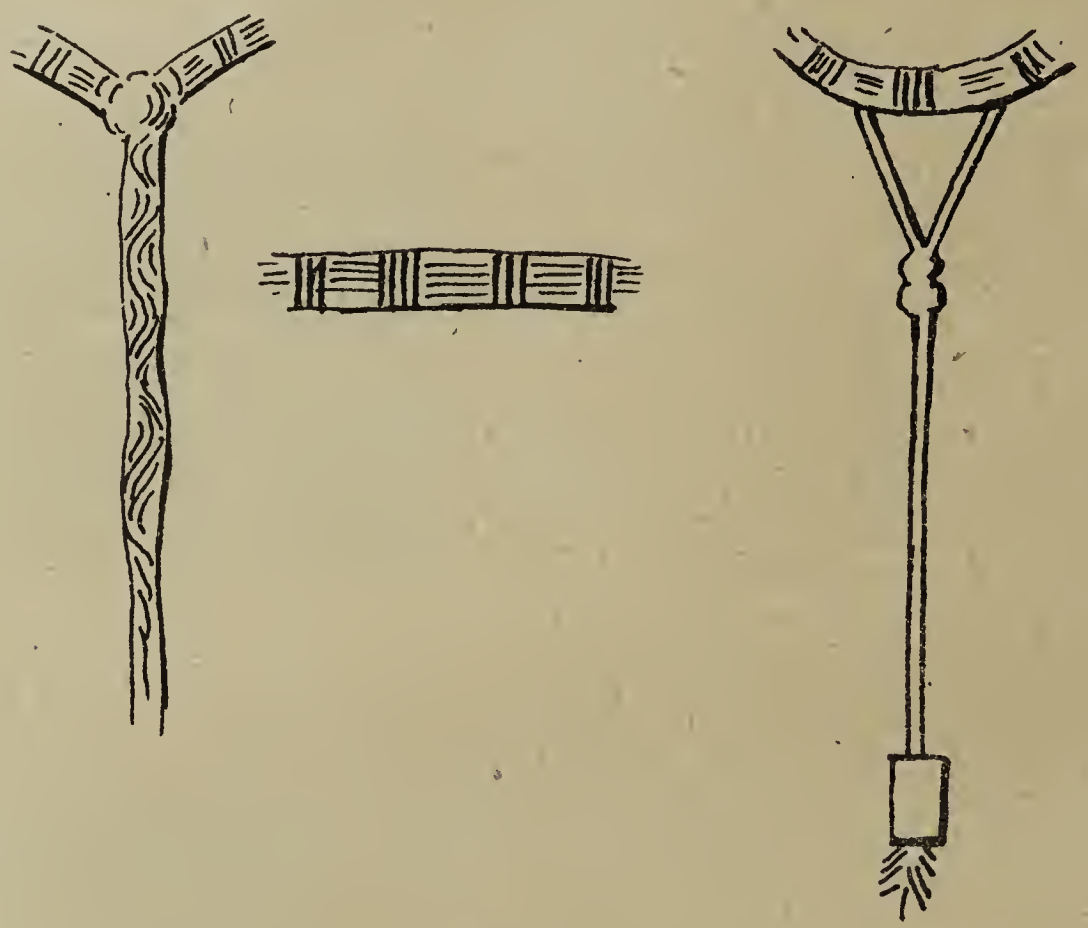


Fig. 3. Fig. 4. Fig. 5.

de traits verticaux (fig. 4); la mèche, au contraire, est comblée par des lignes ondulées comme celle d'une chevelure. On ne peut pas la confondre avec celle qui pend du chapeau des officiants comme on le voit sur les cylindres assyriens (1). Encore moins peut-on l'identifier au vêtement de certains officiants assyriens qui semblent porter une sorte de chasuble indiquée de profil, dont seuls les deux bords sont visibles (2) et qui, sur la gravure, prend l'aspect d'une « double mèche » indépendante de l'encolure. Comme signe distinctif de sa dignité divine, la déesse porte une mitre à deux rangées de trois cornes, sauf rare exception (*Catalogue de Clercq*, n° 233). En voici quelque exemples :

---

(1) Ward, *Seal cylinders*, 731, 724, 722, 716; Ménant, *Recherches sur la glyptique orientale*, pl. 7, n° 2.

(2) *Der alte Orient*, 1920, Années 17 et 18, volume II, nos 465, 466.

1) Scènes de présentation d'Ur-Isin : L. Delaporte, *Catalogue des cylindres orient. et des cachets de la Bibliothèque nationale*, nos 110,111,114, 119, 135. — L. Speleers, *Catalogue des intailles et empreintes orient. du Cinquantenaire*, 0.573. — *Catalogue de la collection de Clercq*, I. 124. — Ward, *Coll. Pierpont Morgan*, 64.

2) Scènes d'adoration de Martu : *Bibl. Nat.*, 189, 190, 203, 217, 218; *Mus. du Cinquantenaire*: 0. 807. —*Cat. Coll. de Clercq*, Vol. I, 186 à 192, 204, 230.

3) Adoration d'Iśtar : *Mus. du Cinquantenaire* : 0.419.

Dans quelques rares cas, et quand elle honore le dieu Martu (Hadad), cette divinité médiatrice est nommée (d) Śa-la; exemples: *Bibl. Nat.*, 118, 144,147,182. — *Cat. Coll. de Clercq*, vol. I, 188, 204, 211. Śala est la femme de plusieurs dieux, mais sur les gravures elle est seulement associée à Martu - Hadad, dieu de la tempête. Notre bronze faisant le même geste que Śala et son vêtement se terminant dans la nuque par un bord d'où pend la mèche que porte Śala, pourrait donc bien réprésenter la femme de Hadad. Malgré la ressemblance, nous ne pouvons cependant pas identifier notre bronze et cette déesse, car notre statuette n'a de commun avec elle que l'attitude générale et le geste de vénération. Ce qui les différencie, ce sont le vêtement et la coiffure.

Les gravures indiquées plus haut montrent la déesse Śala vêtue d'une robe en « kaunakès », c.-à-d. de cette étoffe laineuse dont plusieurs bandes attachées à la trame s'étagent régulièrement et qui ne laisse passer que le cou et les bras (1).

Or, notre figurine porte au contraire un vêtement uni, dont on distingue en bas la bordure formée par une double rangée d'oves; cette bordure n'apparaît jamais sur les gravures, et, du reste, elle ne convient pas au genre d'étoffe appelé « kaunakès ».

D'autre part, le vêtement est si schématiquement indiqué sur notre figurine qu'on se demande en vain quelle en est la coupe. S'agit-il d'un châle, d'un manteau, d'une robe recouverte d'une écharpe? Ce ne peut être

(1) Cf. Heuzey, *Les origines orientales de l'art*, p. 120.

un châle, à cause de la régularité de la chute des plis. Ce n'est pas non plus un manteau puisque les bras sont cachés sous ses plis. Il ne reste donc que la robe garnie d'une écharpe; on voit, en effet, son bord frangé de mèches, qui se termine le long du côté droit, recouvre le dos en passant sur l'omoplate gauche où elle fait un pli; ensuite le bras gauche la serre et elle retombe à mi-corps sur le même côté.

Nous n'avons pas d'exemple de ce genre de vêtement dans l'archéologie babylonienne, mais il en existe un dans celle de l'Elam. Les membres de la Délégation de Perse ont mis au jour (1) une figurine éburnéenne de 106 mill. de haut, qui, par le niveau de la trouvaille, daterait de l'époque sumérienne ou de la première dynastie babylonienne. — Voir dans la Planche les n°s 4-5 (2).

La statuette de Suse — admettons que telle est son origine — porte une écharpe frangée, semblable à la nôtre, qui recouvre une robe également terminée par des oves et évasée vers le bas. En outre, elle est rehaussée d'une encolure semblable, dont l'angle postérieur est le point de départ d'une mèche tombant jusqu'aux chevilles; remarquons, en passant, que l'encolure, la tête et une partie du bras gauche étaient rapportés.

La coupe de la robe, l'écharpe et la bordure du cou assignent donc aux deux statuettes une ressemblance frappante. Leur geste est cependant différent : la figurine de Suse joint les mains à la hauteur de la taille, comme les nombreuses images gravées ou sculptées, d'époque sumérienne, qui représentent le fidèle debout devant la divinité (« scènes de présentation » d'Ur-Isin, ou statues de Gudéa); c'est un geste de respectueuse soumission que font les fidèles « reçus » par leur dieu.Notre bronze, néanmoins, lève les mains comme les déesses « médiatrices » de ces mêmes gravures et comme l'épouse de Hadad sur les gravures de la première dynastie babylonienne.

A cause de sa ressemblance partielle avec la pièce de Suse, on doit poser la question de savoir si notre bronze n'est pas de la même origine.

---

(1) *Mémoires*, VII, pl. 4, p. 26.

(2) Reproduits avec l'autorisation de l'éditeur.

Un détail milite pour cette opinion ; c'est l'exécution des sourcils. Ils se réunissent en pointe à la naissance du nez; ceci est bien une marque distinctive des Sumériens, comme nous le montrent les têtes trouvées à Lagach (1). Mais on la retrouve aussi dans la statuaire élamite; par exemple, le porteur du chevreau en électrum (2) à peu près contemporain. En outre, les sculpteurs assyriens ont donné aux Elamites du VIIe siècle des sourcils de forme semblable (3). Un détail très important prouve toutefois pour son origine sumérienne : c'est la facture des yeux. Ils ont, en effet, la même forme que les statues les plus authentiques de l'époque de Gudéa : une courbe très accentuée terminée d'un côté pár la poche lacrymale très profonde, tandis que la courbe inférieure est sensiblement moins prononcée et meurt à un niveau supérieur (4).

Si notre statuette ne peut pas être confondue avec l'ivoire de Suse, on ne peut cependant pas non plus la prendre pour l'épouse du dieu de l'occident (Martu-Hadad), car, outre le vêtement caractéristique de Śala, comparé plus haut, d'autres attributs les différencient. Et surtout la coiffure. Déesse, Śala doit porter toujours la mitre multicorne, sous laquelle s'échappe sa chevelure formant chignon. Or, excepté le froufrou, dont les boucles s'étagent symétriquement dans l'échancrure du chapeau, notre figurine ne montre guère de chevelure; elle est entièrement cachée par le chapeau. Celui-ci ressemble à ces toques de laines que les émigrants de l'Orient russe ont l'habitude de mettre, ou à une sorte de « Polo » ; l'étoffe en est réunie par une série de rubans qui l'entourent dans tous les sens, formant une gracieuse pyramide. A moins qu'on ne prenne cet échafaudage pour la chevelure même réunie par des rubans...; ce n'est pas probable.

Un second attribut, qui n'est pas d'un intérêt secondaire, pourrait con-

---

(1) De Sarzec-Heuzey, *Découvertes en Chaldée*.

(2) *Mémoires dél. Perse*, t. VII, pl. 24, n° 1A.

(3) Voir les représentations de la campagne d'Ašurbanipal (Paterson, *Palace of Sinacherib*, pl. 62 sq. — *Assyr. Sculptures*, pl. 74, 76. — *Catal. de Clercq*, t. II, pl. 14, guerrier élamite).

(4) Banks, *Bismya*, 256; de Sarzec-Heuzey, *Découvertes en Chaldée*, passim.

firmer la non-identité avec Śala : c'est le pendentif qui orne sa poitrine. Il est attaché à la bordure supérieure de la robe; cette bordure est circulaire par devant et forme une échancrure angulaire sur la nuque. Le pendentif se compose d'une corde ou chaînette à double branche qui tombe du collier et est réunie entre les seins par une attache. A son extrémité pend un objet rectangulaire; en le regardant attentivement on aperçoit huit hâchures obliques à l'extrémité de l'objet ; c'est comme le bout de la corde ou chaînette qui traverse l'objet rectangulaire (cf. la fig. 5). Que peut être cet objet? Le bon sens suggère l'idée d'un sceau cylindrique suspendu au fil qui fait corps avec la bordure. Sa dimension est proportionnelle à celles de la statuette. Hérodote rapporte, en effet, que les Babyloniens et les Babyloniennes de condition libre avaient l'habitude de porter le sceau, marque de leur état (1). Rien ne nous impose de croire qu'ils le portaient à la ceinture, comme on l'a affirmé. On peut, au contraire, prétendre que les femmes l'attachaient, par exemple, au collier au moyen d'une corde ou d'une chaînette en guise de bijou. En outre, les paroles d'Hérodote ne s'appliquent qu'à ses contemporains du Ve siècle. Or, nous savons que la ceinture serrant un manteau à la taille est d'époque cassite (2), et qu'à l'époque sumérienne et au cours de la première dynastie babylonienne on ne portait que des pagnes avec ceintures (esclaves et inférieurs qui n'avaient pas de sceau), des châles, des manteaux sans ceintures, abstraction faite des bagues. On ne pouvait donc placer le cylindre que dans une pochette ou l'attacher au cou au moyen d'une chaînette-corde comme le montre notre exemplaire.

S'il s'agit réellement d'un sceau, nous aurions encore une preuve de la condition terrestre (non divine comme Śala) de notre bronze, puisque nous savons que les sceaux étaient réservés à certaines catégories de gens et non pas aux dieux, et qu'ils l'employaient dans des circonstances déterminées (signature d'un contrat, etc....). D'ailleurs il existe des gravures

---

(1) Liv. I, § 195.

(2) Voir les kudurrus; King, *Boundary Stones in the Brit. Mus.*, pl. 54, 67, 72, 74, 91, 103.

de personnages « mortels » portant, outre une coiffure sans cornes, une pendeloque semblable à celle de notre statuette. Le R. P. Ronzevalle veut bien nous signaler l'exemple du *Journal of the roy. Asiatic Soc.*, 1921, page 573, fig. 4, p. 577. Enfin des officiants assyriens ont le dos orné du même ornement que la mèche. (Ward, *Seal cylinders...*, n° 730).

On nous a suggéré l'idée que la statuette pourrait être de toute autre origine que babylonienne et élamite. Il ne resterait dans ce cas que la Mésopotamie occidentale ou la Syrie du Nord à qui attribuer cette pièce. Car elle n'a rien d'assyrien, à moins d'admettre que des bronzes de ce genre aient été exécutés en Assyrie, comme on y sculptait des statues, trouvées à Aśśur, dont le style, le sujet sont entièrement sumériens (*Mitteilungen der Deutsch-Orient. Gesellschaft*, t. 49, fig. 6; t. 54, fig. 3, 4). Et il serait puéril de chercher une influence hittite ou perse dans l'exécution ou le sujet de notre « orante ».

Quant à l'origine Syrienne ou Amorrhite, il existe en effet de nombreux cylindres du Nord de la Syrie, ou de la Mésopotamie occidentale(1), représentant la déesse Śala avec la mèche qui descend du cou jusqu'aux chevilles, mais ces gravures sont empruntées au répertoire babylonien et ainsi notre bronze retomberait dans son pays d'origine. Nous devons cependant rapprocher un bronze syrien, sur lequel le R.P. Ronzevalle attire notre attention et qu'on est tenté d'identifier au nôtre. La comparaison de notre statuette et de cette soi-disante Astarté (2) donne toutefois un résultat négatif; mais disons d'abord que le bronze de Ta'annek est si mal conservé qu'on n'oserait guère porter un jugement définitif, d'autant plus que la publication ne comporte ni la description de la figurine, ni l'image du revers.

Voici les différences que nous pouvons constater entre les deux figurines. A en juger d'après la hauteur de la coiffure, Astarté semble porter non pas la toque pyramidale qui distingue la nôtre, mais plutôt une cou-

---

(1) Cf. Ward, *op. cit.*, 837, etc.)

(2) Sellin, *Eine Nachlese a. d. Tell Ta'annek in Pal.* (*Akad. Wiss.* de Vienne, vol. LII, III, 1905, p. 16.

ronne comme l'affirme l'auteur (1). Cette couronne est étroite à la base, tandis que le « chapeau » de notre statuette s'élargit fortement autour des oreilles, se rétrécit légèrement vers le milieu et se termine en pointe. Bien plus, le cou est entouré d'un cercle ou plutôt d'un anneau, comme nous en connaissons à plusieurs figurines syro-hittites : celles du Louvre publiées dans la *Rev. Arch.* (3e série, t. 26, p. 39), les figurines du Dr Jousset de Bellesme qui sont en publication. Cet anneau n'existait pas sur notre statuette, car il aurait laissé des traces de sa présence, l'oxydation du bronze eût en effet attaché hermétiquement cet anneau au cou; détaché, les traces d'oxydation se verraient encore aujourd'hui, or il n'y en a pas. La robe d'Astarté semble, il est vrai, porter le même pendentif que notre statuette: on croit distinguer sur la poitrine une échancrure angulaire qui terminait cette partie du vêtement et les traces de l'attache qui tombent entre les seins; à la hauteur des hanches,on croit discerner une légère protubérance, qui pourrait bien être un reste du cylindre comme celui que nous distinguons au bout de l'attache de notre statuette. Mais remarquons que cette échancrure termine le bord postérieur de notre bronze. Au surplus, l'attitude d'Astarté est toute différente. Quoiqu'elle lève la main droite à la hauteur des épaules, l'avant-bras gauche semble plutôt s'avancer horizontalement au lieu de se dresser vers la figure. Le vêtement est d'un type autre et se termine différemment; les pieds ne sont guère réunis et étaient du reste attachés au socle, au moyen de tigelles, comme nombre de statues syro-hittites. En somme, il nous semble qu'il n'y a aucun point de comparaison essentiel entre notre bronze et celui de Ta'annek.

En résumé, que pouvons nous affirmer pour déterminer la statuette? Elle est *sumérienne* ou *babylonienne* à cause de la facture des sourcils, des yeux, de son attitude d'adorante; elle doit être contemporaine des dynasties sumériennes d'Ur-Isin ou de la première dynastie babylonienne. Elle porte dans la nuque la mèche de Śala, dont les mains répètent le geste d'adoration ou de vénération.

---

(1) P. 17.

Ce n'est pas une divinité puisqu'elle n'en porte pas la coiffe à cornes ou la mitre multicorne. *C'est donc une simple fidèle* honorant la divinité devant laquelle elle élève les mains et réunit les pieds comme les statues de fidèles sumériennes; l'objet qu'elle porte au bout d'une corde est peut-être un sceau cylindrique, ce qui souligne sa qualité de mortelle; son vêtement évasé, brodé et recouvert d'une écharpe frangée, l'encolure à mèche la font ressembler à la statuette de Suse, qui a précisément le maintien d'un fidèle devant sa divinité et qui peut être contemporaine.

Mai 1921.

1

2

3

4

5

MÉLANGES DE L'UNIVERSITÉ SAINT-JOSEPH
BEYROUTH (SYRIE)
Tome VIII, fasc. 3.

P. RENÉ MOUTERDE, S. J.

INSCRIPTIONS GRECQUES ET LATINES DE SYRIE

IMPRIMERIE CATHOLIQUE
BEYROUTH (SYRIE)
1922

I. Diplôme militaire de Maʿrāb (Liban).

M. l'abbé Jean Tabet, étudiant en théologie au Séminaire oriental St François Xavier de Beyrouth, a communiqué au R. P. Ronzevalle un fragment de diplôme militaire, trouvé durant l'été de 1921 à Maʿrāb, un peu au-dessus de Ghosṭa, dans le district de la Montagne nommé Kesrouān. Le R. P. Pierre Basile, qui a acheté ce monument, nous a aussi présenté divers objets de bronze recueillis dans la région : un petit taureau, très ancien à ce qu'il semble, une pointe de javeline, une série de monnaies (1).

1. — La plaque de bronze mesure $0^m,0615$ de hauteur sur une largeur variant de $0^m,062$ à $0^m,056$ (2); elle représente la première tablette du diplôme, celle où figurait la constitution impériale édictée en faveur d'un groupe de vétérans. Comme le montrent les fig. 1 et 2 de notre planche, la *constitutio* était gravée en majuscules soignées sur la face extérieure de la plaque, tandis qu'à l'intérieur elle est inscrite en cursive, avec de nombreuses abréviations. Les deux reproductions se complétant, le texte peut être restitué, sauf en deux points, avec certitude.

---

(1) Sauf un grand bronze de Ptomélée III Evergète (Svonoros, *Numism. des Ptolémées*, II, p. 169; III, pl. XXXII, 17), ces monnaies sont d'époque romaine et byzantine; j'ai relevé quatre moyens bronzes de Béryte, frappés sous Nerva, Trajan (?), Caracalla, Gordien III, trois moyens bronzes de Sidon, sous Elagabale, une monnaie de Domitien, frappée à Antioche. Une tête en pierre, haute d'environ $0^m,30$, et un autel, portant des figurations indéterminées, sont également signalés. Cf. *Al-Machriq*, XIX, 1921, pp. 859 sqq. (en arabe).

(2) J'ai pu copier les inscriptions sur la pièce et utiliser pour l'étude et la reproduction des agrandissements directs pris par le P. Ronzevalle.

1. *Imp(erator) Caes(ar) divi Hadrian*[*i f(ilius) divi Traiani Parthi-*]
2. *ci nep(os) divi Nervae prone*[*p(os) T(itus) Aelius Hadrianus*]
3. *Antoninus Aug(ustus) Pius pont(ifex) Max(imus)*[*trib(unicia) pot(estate)...*]
4. *imp(erator) II co(n)s(ul) II*[*II p(ater) p(atriae),*]
5. *equitib(us) et peditib(us) qui m*[*ilitaver(unt) in alis*]
6. *IIII quae appellantur II Flav(ia) (miliaria)* [*et.....*]
7. *et I Fl(avia) Gemell(iana) et Sing(ularium) c(ivium) r(omanorum) et coh(ortibus) XIII I F*[*l(avia) Canath(enorum)* ?]
8. *(miliaria) sag(ittariorum) et I Breucor(um) et I et II Raet(orum) et II Aquit(anorum)*
9. *et III Bracaraug(ustanorum) et III Th*[*rac(um)*] *et III Thrac(um)*
10. *c(ivium) r(omanorum) et III Brittann(orum) et IIII* [*Gall(orum) et V Bracar-*] *aug(ustanorum)*
11. *et VI Lusit(anorum) et VIIII Batav(orum)* [*et sunt in Raetia*]
12. *sub Vario Clemente proc(uratore), XXV* [*stipend(iis)*]
13. [*emer(itis) dimiss(is) honest(a)*] *missione, qu*[*orum nomina*] [*subscripta sunt....*

La *constitutio* nouvelle était accordée à l'*exercitus Raeticus* ; nous retrouvons en effet, sur les diplômes déjà connus de cette armée, presque toutes les unités mentionnées par notre texte. Quatre ailes de cavalerie sont nommées, dont deux, la *II Flavia miliaria pia fidelis* et la *(I) Singularium c.r.*, se trouvent sur le diplôme de 107(1) et à peu près sûrement sur celui de 162 (2); deux aussi, la *I Flavia gemelliana* et la *(I) Singularium c. r.*, sur celui de 166 (3). De même, des 13 cohortes que désigne le nouveau document, neuf appartiennent en 107 et en 166 aux troupes de Rhétie, et plusieurs figurent au diplôme incomplet de 162 (4). La *III Brittanorum* de 107 est sans doute identique, comme le reconnaît Cichorius (5), à la *III Britt.* du diplôme LXXIII, en 166, par suite à la *III Brittann(orum)* de notre *constitutio*. Deux cohortes, la *II Aquitanorum* et la *IX Ba-*

---

(1) Dipl. XXXV (XXIV), *CIL*, III, p. 866 = Dessau, 2002.

(2) Dipl. CXI, *CIL*, III S., p. 2328[71].

(3) Dipl. LXXIII, *CIL*, III S., p. 1991.

(4) Ces 9 cohortes sont les *I Breucorum*, *I et II Raetorum*, *III Bracaraugustanorum*, *III Thracum et III Thracum c. r.*, *III Brittanorum*, *IV Gallorum*, *V Bracaraugustanorum*.

(5) Pauly-Wissowa, *Realencyclopaedia*, s. v. *cohors*, col. 261. Au diplôme LXXIII, *CIL*, III S., p. 1991, restituer plutôt *III Britt(anorum)* que *III Britt(onum)*. Au diplôme LXXIX, *CIL*, III S., p. 1995, les deux noms se retrouvent, sans qu'on puisse décider s'ils désignent le même corps ou non.

tavorum n'étaient pas en 107 en Rhétie; elles y sont signalées peu après le règne d'Antonin, la première en 162 et 166, la seconde en 166. Seules, la *I Flavia Canathenorum miliaria sagittariorum* et la *VI Lusitanorum* apparaissent pour la première fois dans l'armée de Rhétie.

Avant de détailler l'apport du nouveau diplôme à l'histoire de Rhétie, il est possible de le dater par une première approximation. La constitution impériale émane d'Antonin le Pieux, mais le chiffre de sa puissance tribunice n'est pas conservé; à défaut de cette indication, reste la mention de la procuratèle de Varius Clemens. Véritable type de l'administrateur de carrière après les réformes d'Hadrien (1), T. Varius Clemens fut *ab epistulis Augustorum* (M. Aurèle et L. Verus); auparavant, sous Antonin, à ce qu'il semble, *proc. provinciarum Belgicae et utriusque Germaniae, Raetiae, Mauretaniae Caesariensis*, etc. ... (2). Il vint donc en Rhétie de la Maurétanie, où il commença ses fonctions administratives en 152, peut-être en 151 (3); ainsi sa procuratèle en Rhétie débuta au plus tôt en 152 ou 153; elle était terminée en 160, puisqu'avant de mourir à cette date Antonin éleva Varius Clemens au gouvernement recherché de Belgique et des deux Germanies.

Le diplôme de Maʿrāb complète heureusement les informations que contiennent, sur les troupes de Rhétie, ceux de 107, de 162 et de 166. Si l'on étudie l'effectif de cette armée depuis Trajan, on voit qu'il va se renforçant. Il n'est formé que de corps auxiliaires, puisque c'est Marc Aurèle

---

(1) O. Hirschfeld, *Die Kaiserlichen Verwaltungsbeamten* [2], p. 432, n. 2.

(2) *CIL*, III, 5215 = Dessau, 1362[b]; cf. 5211,5212 = Dessau, 1362[a], 1362. Ces trois textes sont gravés en son honneur, lors de ses trois dernières promotions.— Voir *Prosopographia Imp. Rom.*, *III*, p. 382, nº 185.

(3) *CIL*, VIII, 2728 (cf. VIII S., 18122) = Dessau, 5795. Ce texte contient les réclamations d'un vétéran, qui dirigea l'installation d'un canal à Saldae, l'actuelle Bougie; il cite une lettre de Varius Clemens, procurateur, à M. Valerius Etruscus, qui fut légat de Numidie en 151 (Dessau, 5351) et 152 (*Prosop. Imp. Rom.*, III, p. 356, nº 48; Cagnat, *L'armée romaine d'Afrique*, p. 120); un second document allégué par le plaignant est une lettre de Porcius Vetustinus, procurateur en 150 (*CIL*, III S., p. 2213 = Dessau, 9056) à Crispinus, légat de 147 à 150 (Dessau, 5795 et 9374); on peut conclure que Varius Clemens inaugura ses fonctions en Maurétanie en 151 ou peu après.

qui installa en Rhétie les premières troupes régulières, la *legio III Italica* (1); or les ailes de cavalerie auxiliaire s'y maintiennent au nombre de 4 jusqu'à la fin du règne d'Antonin; le chiffre des cohortes ou troupes de pied passe de 11 à 13, entre Trajan et Antonin. Il semble que les chefs aient senti venir la pression des barbares sur la frontière du Danube, les soulèvements de 161 — 162 et l'irruption des Chattes en Rhétie (2).

L'histoire particulière de certains corps auxiliaires se précise avec le nouveau document.

De la première cohorte mentionnée il ne reste que le numéro d'ordre, suivi de l'initiale de son nom; après étude du monument, il paraît certain que cette lettre est une F; la cohorte était donc une *I Flavia*; par ailleurs elle est qualifiée de *miliaria sagittariorum*; or, nous retrouvons en tête des cohortes mentionnées soit par le diplôme CXI en 162, soit par le diplôme LXXIII, de 166, la *I Flavia Canathenorum miliaria*; elle séjourna assez longtemps en Rhétie pour y laisser des tuiles marquées à son nom(3): il est tout indiqué de la reconnaître aussi sur le nouveau diplôme.— Il est vrai que jusqu'ici aucun monument, à ma connaissance, ne signale cette troupe comme formée d'archers; mais il est fréquent de ne rencontrer de ces unités qu'une désignation abrégée, jusqu'au jour où un monument nous livre tous leurs titres; celui de *sagittarii* est rendu très vraisemblable par le lieu de recrutement des *Canatheni*: c'étaient des gens de Qanawāt, dans le Ḥaurān, et l'on sait que les meilleurs archers de l'empire romain étaient Syriens (4). Peut-être le vétéran qui s'installa à Maʿrāb avait-il appartenu à ce corps d'élite; rentré au pays, comme tant de Syriens émigrés, il s'était fixé là où le travail s'offrait aux anciens soldats (5). Peut-être avait-on installé sur cette crête un groupe de vété-

---

(1) Marquardt, *Organisation de l'Empire romain*, t. II (trad. fr.), p. 162. Cf. v. Domaszewski, *Die Rangordnung des roem. Heeres*, p. 179, n. 6.

(2) *Vita M. Ant. ph.*, 8. Cf. Mommsen, *Roemische Gesch.*[4], V, p. 210.

(3) Cichorius, dans Pauly-Wissowa, s. v. *cohors*, col. 267.— Ajouter le Dipl. CXI, *CIL*, III S., p. 2328[71].

(4) R. Cagnat, dans Darenberg-Saglio-Pottier, s. v. *sagittarii*, p. 1006.

(5) Cf. *Mélanges de la Faculté orientale*, III, 2, p. 551 : travaux effectués en Syrie par

rans, capable de barrer la route aux brigands de la montagne, dont Strabon raconte les méfaits (1).

La *coh. VI Lusitanorum* trouve ici sa seconde attestation épigraphique, alors qu'en 1900 Cichorius ne pouvait qu'inférer son existence de celle de la *coh. VII Lusitanorum* (2). C'est en Rhétie que semble avoir toujours séjourné la VI Lusitanorum (3). Aussi sommes-nous autorisés à restituer son chiffre, plutôt que celui de la VIIe, à la fin du diplôme LXXIII, de 166, voisin par la date du nouveau diplôme, et où figure, comme sur ce dernier, la *IX Batavorum* associée à une cohorte lusitanienne ; on y lira donc (4) : ... *et V Bracar*[*um et VI L*]*usitanorum* [*et*] *IX Batav*(*orum*) *miliaria*....— La venue des cohortes *II Aquitanorum* et *IX Batavorum miliaria* en Rhétie est désormais attestée dès le règne d'Antonin et non pas seulement en 166.

L'*ala I Flavia Gemelliana*, bien qu'omise par le diplôme de 107, faisait cependant partie de l'armée de Rhétie en 64 (5), en 166 et aussi, Cichorius l'a prouvé, en 141 (6). — Avec elle campe, en 107 et d'après divers textes jusqu'en 166, la *I Hispanorum Auriana* (7) ; comme elle ne

---

des soldats ou des vétérans. — Pour le retour au foyer, cf. Waddington, 2121 : φιλόπατρις ἀπὸ Γερμανίας ἀνελθὼν καὶ ἐν εἴλῃ Ἀγριππιανῇ ἀποθανών (à Eitha, en Batanée).

(1) Strab., XVI, 18; cf. V. Chapot, *La frontière de l'Euphrate*, p. 26,n. 1.

(2) Pauly-Wissowa, s. v. *cohors*, col. 313.

(3) Avant le présent diplôme, elle figurait sur un texte de *Prusias ad Hypium*, publié d'après la copie de G. Mendel par R. Cagnat, *Inscriptiones graecae...*, III, 56 ; Λ]ούκιον Δομί[τιον Πρόκλον ἔ]παρχον σπείρ[ας ἕ]κτης Λουσιτανώρ[ουμ] ἐν Ραιτίᾳ, etc... (2e siècle); la n. 1., *ibid.*, suppose une confusion entre les cohortes VI et VII : mais cette note reste vraie, puisque la VII, fréquemment attestée en Afrique, l'est en Rhétie par le dipl. XXXV (107) et probablement en Pannonie inférieure par le dipl. LXVIII (XLII), entre 145 et 160. Même texte ap. G. Mendel, *Bulletin de Correspondance hellénique*, 1901, p. 83 et Dessau, 8866.

(4) *CIL*, III S., p. 1991.— Cichorius avait tort de déclarer certaine la restitution du *CIL*, qui s'appuie sur le diplôme, bien moins rapproché par la date, de 107 (*l.l.*, col. 313-314). Dessau, 8866, n. 1, admettait au contraire qu'au diplôme de 166 il fallait peut-être restituer [*VI L*]*usitanorum*.

(5) Dipl. III, *CIL*, III, p. 846.

(6) Pauly-Wissowa, s. v. *ala*, col. 1247, en rectifiant la lecture de *CIL*, III, 5906,5907.

(7) Cichorius, *l. l.*, col. 1248.

paraît plus au diplôme de 162 (1), nous ne pouvons avec certitude restituer son nom, sur notre *constitutio*, après celui de la *II Flavia miliaria*. Pour remplir la lacune on ne peut songer à la *I Augusta Thracum*, citée par le diplôme de 107, car une dédicace en l'honneur d'Antonin le Pieux nous la montre fixée en Norique à partir de 140 ou 144 (2).

Reste à commenter la présence, en tête des corps nommés par le diplôme de Maʿrāb, de l'*ala II Flavia miliaria pia fidelis*.—Pourquoi d'abord, à l'encontre du protocole admis dans les constitutions impériales, une *ala II* est-elle citée avant deux *alae I*? Il faut remarquer que l'anomalie n'est point sans exemple, l'ordre d'énumération sur les diplômes d'Antonin le Pieux et de ses successeurs ne suivant plus rigoureusement la numérotation des corps (3). En ce qui concerne les corps de Rhétie on peut admettre que ceux qui comptaient mille hommes furent souvent nommés les premiers : l'aile *II Flavia miliaria* sur le diplôme LXXIX sous Antonin, sur le nôtre et sur celui de 162 ; la cohorte *I Canathenorum miliaria* sur ceux de 162 et 166 et sans doute sur la nouvelle *constitutio* ; c'est, semble-t-il, le double effectif qui a déterminé dans ces cas l'ordre de désignation.

Comment, en second lieu, expliquer la présence en Rhétie, peu après 150, de l'*ala II Flavia miliaria*, alors qu'on tient généralement que de 153 à 166 au moins elle appartint à l'armée de Norique (4)? L'aile en question ne figure plus, en effet, sur le diplôme de 166. D'autre part, sur le diplôme LXIV, daté de 153 (5), son nom nous est seul parvenu, des 4

---

(1) Dipl. CXI, *CIL*, III S., p. 2328[71].

(2) Cf. *CIL*, III, 5654, cité par Cichorius, *l.l.*, col. 1263.

(3) Mommsen l'a noté (*CIL*, III S., p. 2024). La remarque vaut à partir de 148 (Dipl. LX, *CIL*, III S., p. 1985 = Dessau, 2005). Voir les dipl. LXVIII, *CIL*, III S., p. 1979 = Dessau, 2006, de 158; LXIV (XLVI), *CIL*, III, p. 888, de l'an 167; LXVIII (XLII), *CIL*, III, p. 884 ; S., p. 1990, de 145 à 160. Cf. la liste des corps rapportée dans Dessau, 2724.— Un exemple isolé sous Trajan: dipl. XLVIII (XXXIV), *CIL*, III, p. 877; S., p.1979, de 134.

(4) Cichorius, Pauly-Wissowa, s. v. *ala*, col. 1242.

(5) Dipl. LXIV (LXX), *CIL*, III S., p. 1988.

ailes et des 14 cohortes composant l'armée que commandait *Ulpius Victor*; dans son commentaire, Mommsen attribuait cette armée au Norique : un Ulpius Victor y fut, en effet, procurateur avant 158 (1), et, pensait Mommsen, l'absence de la *II Flavia* sur le diplôme de 166 s'explique précisément par son passage en Norique. Si cette mutation de la *II Flavia* était incontestablement établie, à partir au moins de 153, nous devrions évidemment tenir le diplôme de Ma'rāb pour antérieur à cette date, puisqu'il mentionne encore l'aile en Rhétie. D'autre part la procuratèle de Varius Clemens en Maurétanie Césarienne n'a pu commencer avant 151, nous l'avons vu ; celle en Rhétie date au plus tôt de 152, à supposer que Clemens ne soit resté qu'un an administrateur de Maurétanie ; il faudrait admettre que notre diplôme date précisément de cette année 152.

Mais une procuratèle d'un an était chose vraiment exceptionnelle sous Antonin, qui est loué d'avoir maintenu 7 et 9 ans les mêmes administrateurs de provinces (2) : pouvons-nous supposer que Clemens ne fut qu'un an procurateur de Maurétanie ? En outre le temps a infirmé les arguments invoqués par Mommsen pour attribuer à l'armée de Norique le diplôme de 153. Un document nouveau, le diplôme CXI (3), de l'an 162 et relatif à l'armée de Rhétie, porte encore en tête de liste l'*ala Fl(avia) F(idelis? miliaria)*, qui est à peu près sûrement notre *II Flavia pia fidelis*: on ne peut plus arguer de son absence sur le diplôme de 166 pour opiner qu'elle avait passé en Norique dès 153 ; d'ailleurs ce silence est peu significatif, car il est constaté qu'un même corps se trouve tantôt cité, tantôt omis sur des documents de la même armée et de même époque (4).

Mommsen arguait aussi de la présence de trois ailes seulement, toutes nommées *ala I*, sur une dédidace de la cavalerie de Rhétie, trouvée à Con-

---

(1) La date ressort de la comparaison entre deux dédicaces érigées par le même fonctionnaire à deux procurateurs de Norique, dont il fut successivement *beneficiarius* ; le premier procurateur est Ulpius Victor, le second, en 158, est Usenius Secundus (*CIL*, III S., p. 1988, renvoyant à *CIL*, III, 5161, 5166, 5169).

(2) *Vita Pii*, 5. Cf. Hirschfeld, *Die Kais. Verwaltungsbeamten* [2], pp. 445 sq. spécialement p. 445, n. 3.

(3) *CIL*, III S., p. 2328[71].

(4) *CIL*, III S., p. 2023.

cordia (1) ; mais le nom de la première dédicante manque, et nous pouvons aussi bien restituer *ala*[*e II Fl*(*aviae*)...] que *ala*[*e I Aur*(*ianae*)...], puisque sur deux diplômes militaires de Rhétie cette *ala II* vient avant les *alae I*.

On ne peut davantage négliger les faits que voici : le diplôme LXIV, de l'an 153, a été trouvé à Ratisbonne, en pleine Rhétie ; il indique un effectif (4 ailes, 14 cohortes) à peu près égal à celui que marque la nouvelle *constitutio*, datant de 152 à 160. Or, nous n'avons aucune raison d'attribuer au Norique, région pénétrée d'influences latines dès la République, et bientôt romanisée (2), une aussi forte armée. En 69, pour occuper au nom de Vespasien la vallée de l'Inn, Sextilius Felix réunit en Norique l'aile *I Auriana*, huit cohortes et des recrues indigènes (3) ; il ne devait pas y avoir beaucoup plus de troupes dans le pays, qui cependant n'était pas soumis depuis longtemps.

Enfin le seul diplôme qui nous soit parvenu de l'armée de Norique(4) y indique sous Trajan, en l'année 106, un nombre d'ailes indéterminé et 6 cohortes : nous voilà bien loin des 4 ailes et des 14 cohortes du diplôme LXIV.

Cette *constitutio* et celle de Maʿrāb sont donc, à 5 ou 6 ans près, contemporaines ; à une unité près elles portent le même chiffre de corps auxiliaires ; de ces corps l'*ala II Flavia fidelis*, seule nommée au début du diplôme LXIV, figure aussi avant les *alae I* sur la nouvelle *constitutio* et sur celle de 162. N'est-il pas raisonnable d'attribuer le premier de ces documents à la même armée que le second, c'est-à-dire à l'armée de Rhétie ?

En présence des diplômes nouveaux CIV et CXI Mommsen eût sans doute révisé sa première opinion. Nous n'en avons pas toutefois discuté le meilleur appui, qui est la mention, sur le diplôme LXIV, du procurateur *Ulpius Victor*. Celui-ci terminait, nous l'avons vu, son administration du Norique peu avant 158 ; il est tout indiqué d'assigner un diplôme qui

---

(1) *CIL*, VIII, 8660 = Dessau, 1364.
(2) Mommsen, *Roem. Gesch.*[4], V, pp. 180-181.
(3) Tacite, *Hist.*, III, 5. Cf. Hirschfeld, *Die Kais. Verwaltungsbeamten* [2], p. 393.
(4) Dipl. CIV, *CIL*, III S., p. 2328[67].

date de l'an 153 et qui porte son nom à l'armée de Norique. Cette argumentation ne paraît pas décisive. On peut supposer en effet qu'avant la procuratèle de Norique Ulpius Victor exerça celle de Rhétie, particulièrement en l'an 153; Varius Clemens lui aurait succédé, et ce serait aux années 154 à 160 qu'appartiendrait la *constitutio* de Ma'rāb. C'est pure conjecture, évidemment. En outre nous n'avons, à ma connaissance, aucun exemple d'une carrière administrative conduisant un procurateur de Rhétie en Norique, alors qu'un texte de Toffia en Sabine montre Sextus Baius Pudens passant, à la fin du second siècle, de Norique en Rhétie Vindélicienne, puis en Maurétanie Césarienne (1) ; mais une découverte nous donnera peut-être l'exemple désiré ; S. Baius Pudens administra, après le Norique et la Rhétie, la Maurétanie, qui pour d'autres fonctionnaires fut l'échelon menant à la Rhétie (2) ; de vrai, ces postes, confiés à des *ducenarii* (3), étaient de même rang et un procurateur pouvait quitter aussi bien le Norique que la Rhétie pour s'élever à l'administration recherchée des doubles provinces, Lyonnaise et Aquitaine, Belgique et deux Germanies (4).

Il semble donc permis d'attribuer le diplôme LXIV à l'armée de Rhétie (5), de supposer qu'Ulpius Victor fut mentionné sur ce document alors qu'il administrait la Rhétie et avant sa procuratèle en Norique, enfin d'assigner au diplôme de Ma'rāb la date approximative de 154 à 160.

---

(1) *CIL*, IX, 4964 = Dessau, 1363. Cf. *CIL*, VI, 31870. Le 1er texte est ainsi restitué par v. Domaszewski, *Die Rangordnung des roem. Heeres*, p. 227 : *Sex. Ba[io Pudenti] proc(uratori) Aug(usti) [provinciar(um) Belgicae et duarum Germaniarum]*, [*item proc(uratori)*] *Norici*, *Raetiae Vindelic(iae)*, [*Tingitanae*, *Maur*]*etaniae Caesar(iensis)*. Pour la date, cf. *CIL*, VIII S., 20835 = Dessau, 6885.

(2) Cf. *CIL*, III, 5215 = Dessau, 1362b (cursus de Varius Clemens, cf. *supra*).

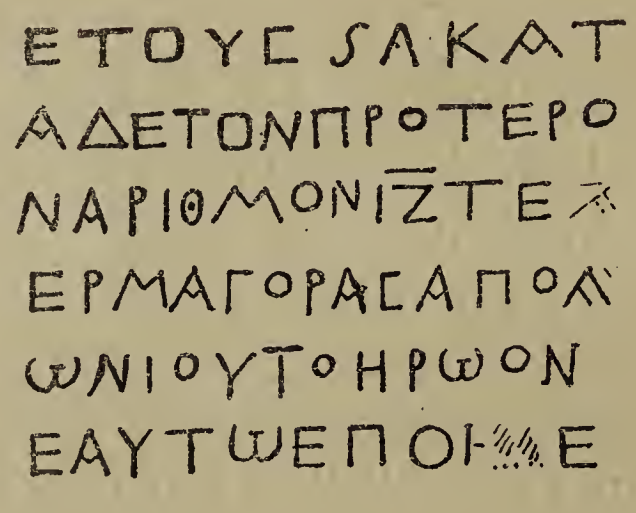
(3) Hirschfeld, *Die Kais. Verwaltungsbeamten*2, p. 439, n. 1, tient le procurateur de Rhétie pour *ducenarius*, celui de Norique probablement pour *centenarius* (*ib.*, n. 3). A. v. Domaszewski, *op.l.*, pp. 141 sqq., surtout 150, tient que les deux provinces, étant d'anciens royaumes, revenaient à des *ducenarii*; c'est ce qui résulte aussi des tableaux dressés par cet auteur.

(4) Voir les tableaux de A. v. Domaszweski, *op. l.*, pp. 142 sqq.

(5) Ces lignes étaient écrites quand j'ai pris connaissance de l'article *Raetia* dans

II. Epitaphes de l'Emésène.

2. Ar - Restân (Arethusa). — A Ḥamah, chez Aḥmed Sulṭân, provenant d'Ar-Restân, inscription estampée en janvier 1914 par les PP. Eric Burrows et Thomas Mac Court, S. J., qui ont bien voulu m'en confier la publication. Hauteur moyenne des lettres $0^m, 03$; champ couvert par l'inscription $0^m, 36 \times 0^m, 22$. L'estampage avait mal pris à droite et à la dernière ligne ; le dessin reproduit plus bas a été pris sur l'estampage. La 4e ligne se termine par un Λ à double jambage sur la droite, qui équivaut sans doute à deux Λ ; à la fin de la 3me l., un Λ est probable, bien qu'un Χ soit possible.



On peut s'arrêter, je crois, à l'interprétation suivante :

Ἔτους ϛλ΄, κατ|ὰ δὲ τὸν πρότερο|ν ἀριθμὸν ιζτ΄ Ἐ[λ(ληνων)?], | Ἑρμαγόρας Ἀπολλ|ωνίου τὸ ἡρῷον | ἑαυτῷ ἐποί[ησ]ε.

---

la *Realencyclopaedia* de Pauly-Wissowa. M. Haug attribue le dipl. LXIV à l'armée de Rhétie et renvoie, pour la réfutation de Mommsen, à Urban, *Das alte Raetien u. die roem. Inschriften*, 1889, 19, et à *Der cber germanisch - raetische Limes*, *Kastell Aalen*, 25, que je n'ai pu consulter.

La lecture n'est difficile qu'à la 3e ligne, où le chiffre du πρότερος ἀριθμός peut être ιζ′ ou ιζτ′, le mot qui suit étant, dans le premier cas, ΤΕΛ ou ΤΕΧ, dans le second ΕΛ ou ΕΧ.

Mais le chiffre ιζ′, 17, n'est pas πρότερος ἀριθμός par rapport à l'année ϛχ′, 36, marquée en tête de l'inscription. Par ailleurs l'ère des Séleucides, à laquelle se rattache le chiffre ιζτ′, est d'usage courant dans la Syrie du Nord, à l'époque romaine (1). A Emèse, dont Aréthuse est le château (2), elle persiste sur les dernières monnaies, celles de Sulpicius Antoninus, en 253/254, alors que la ville est colonie romaine depuis 214/215; ses premières monnaies coloniales sont elles-mêmes datées par l'ère des Séleucides (3).

Il est vrai que sur notre texte la désignation de cette ère, par le seul génitif Ἑλλήνων, singulièrement abrégé, et l'ordre des chiffres ιζτ′, où les dizaines passent avant les unités, sont choses anormales.— On pourrait toutefois relever des exemples de pareille inversion des chiffres, en Syrie, à une époque moins ancienne (4). Un texte du premier livre des Maccha-bées nous donne à la fois la désignation courante de l'ère des Séleucides et, suivant les meilleurs manuscrits, un type de l'inversion des chiffres: Καὶ ἐβασίλευσεν (Antiochos Epiphane) ἔτει ἑκατοστῷ καὶ ἑβδόμῳ καὶ τριακοστῷ βασιλείας Ἑλλήνων (5). Il est bien possible qu'à Aréthuse, comme en sa voisine Palmyre (6), l'usage fût d'omettre le centésime, dans l'indication courante des dates; on comprendrait dès lors certaine gaucherie, lorsqu'on

---

(1) W. Kubitschek, dans Pauly-Wissowa, s. v. *Aera*, col. 634.

(2) Strabon, XVI, II, 10, éd. Didot, p. 641.

(3) Voir en dernier lieu A. Dieudonné, *Revue numismatique*, 1906, pp. 132 sq. = *Mél. numismat.*, 1e série, 1909, pp. 216 sq.; Head, *Hist. numorum*², pp. 780—781.

(4) Cf. *Syria* — Princeton, III, A, no 197: ἔτος σεό (380 ap. J. C.); *ibid.*, no 27: ἔτος αφμ′ (646 ap. J.-C.).

(5) *I Maccab.*, 1^{10} (et non 1^{11}, comme on le répète après Ideler, *Handb. d. mathem. u. technisch. Chronologie*, p. 447). Voir l'éd. Swete, Cambridgo, 1899.

(6) M. Clermont-Ganneau a expliqué cette particularité des textes palmyréniens (*Rec. d'arch. or.*, VII, pp. 32 sqq., no 8; VIII, pp. 4—5, I, n° 2; pp. 11—12, II, no 2; cf. F. Cumont, *Musées du Cinquantenaire. Catal. des sculpt. et inscr. ant.*, 2e éd., pp. 106—107, n° 82: lettre de M. Clermont-Ganneau).

voulait en donner le plein libellé.

En d'autres villes plus hellénisées, on disait, comme nous le répétons, « en soixante-dix, en quatre-vingts ». Un texte de Ṣaida, après avoir marqué l'âge de la défunte Μάγνα, ajoute: ἐτελεύτα ξγ΄, ce qui ne peut s'entendre que d'une date à laquelle manque le centésime (1); et précisément sur une autre épitaphe sidonienne, de 291 ap. J.-C., apparaît même inversion des chiffres : ἔτους ιβτ' (2). Elle se retrouve enfin en pleine Emésène sur l'inscr. n° 11, *infra*.

Si l'on admet la lecture ιζτ΄, on détermine du même coup l'ère nouvelle d'Aréthuse, dont l'an 36 correspond à l'an 317 des Séleucides : cette dernière date équivalant à l'an 4 ou 5 de Jésus-Christ, l'ère nouvelle remonte à 32/31 avant J.-C. et c'est l'ère d'Actium, dont on sait l'usage temporaire dans plusieurs villes de Syrie (3). La paléographie de l'inscription, les caractères assez ramassés et aussi larges que hauts, la forme des P à la boucle réduite, les O très petits, le Θ marqué d'un point central, sont les indices d'un texte relativement ancien. La date qu'il porte est donc très vraisemblablement l'an 4 ou 5 de notre ère. — A pareille époque il était naturel d'opposer « l'année des Grecs » à « l'année depuis la victoire d'Auguste ».

3. Homs. — Chez Zaki et Khâlid Et-Tiznini, dans la rue Ḥāret aṣ-ṣalîbi, près du bain ruiné nommé El-ʿAṣiāni. Stèle arrondie par le haut. Basalte. Hauteur $0^{m},50$. Copie, photographie du P. Ronzevalle.

ЄTOYC
ΔMYM
HNOCA

(1) Beaudouin et Pottier, *Bull. corresp. hell.*, III, 1879, p. 260, n° 4. J'ai revu le texte au Musée de Beyrouth.

(2) H. Lammens, *Musée Belge*, IV, 1900, p. 310, n° 55. L'ère de Sidon est de 166 av. J.-C.

(3) Schürer, *Gesch. d. iued. Volkes*[4], p. 322, n.1, renvoyant pour la Syrie à W. Wroth, *Catal. gr. Coins of Galatia, Cappadocia, Lycaonia a. Syria*, pp. 158 sqq., pour la Phénicie à Clermont-Ganneau, *RAO*, II, 1898, pp. 297—299.

ΥΙΔΝΕΟΥ
ΙΩΤΕΑC
ΑΛΑΦΟΥ

Ἔτους | δμυ´|μηνὸς Α|ὐ<ι>δνέου | ι´, Ὠτέας | Ἀλάφου.

Année 444 des Séleucides = 133 après J.-C.— Le nom Ὠτέας est nouveau ; cf. Οττη, à Umm-eǵ-Ǵimâl (E. Littmann, D. Magie Jr, R. D. Stuart, *Syria*- Princeton, III, A, p. 171, n° 317 : « may be a rendering of the arabic Ḥuṭṭ »); Οτουου (gif), au Ledjā, où les auteurs reconnaissent un original Ḥoṭu', pour Ḥaṭū', cette dernière racine ayant donné le n. pr. bien attesté Ḥaṭṭū' (*ibid.*, p. 411, n° 793[9]).

Cependant la désinence du nom Ὠτέας convient mieux aux milieux palmyréniens et araméens qu'au domaine arabe. Aux rapprochements que les anciens, plus ou moins consciemment, instituèrent entre Μεννέας et Μεναῖος = מעני (1), Γεννέας et Γενναῖος (2), ne pourrait-on ajouter l'équivalence Ὠτέας = עתי? Le nom palmyrénien est féminin aussi bien que masculin (3); il apparaît en grec sous la forme Ἀθθαία (4), en latin sous celle d'*Attaeus* (5). En cette dernière forme le ת est rendu par *t*, non par *th* ; nous supposons même transcription du ת dans Ὠτέας = עתי. A l'époque romaine, c'est une anomalie ; mais nous en avons maint exemple, entre autres dans le nom de *Bagrates*, où le dernier composant est peut-être עתי (6). Pour les dérivés de *'Atar* elle semble être la règle : Ἀταργάτις, *Hotarzabad(es)* (7), Ὁτα-

---

(1) Clermont-Ganneau, *Rec. d'Arch. or.*, II, p. 66.

(2) L. Heuzey, *Comptes-rendus Ac. Inscr.*, 1902, pp. 193 sq.; cf. Lidzbarski, *Ephem. f. sem. Epigr.*, II, p. 82.

(3) Lidzbarski, *op. l.*, p. 342, l. 16 ; S. Ronzevalle, *MFO*, IV, 1910, p. 155, n° 13.

(4) Fraenkel, *Journ. asiat.*, 1901, I, p. 192 ; cf. Clermont-Ganneau, *RAO*, VII, p. 341, n. 7. Ajouter S. Ronzevalle, *MFO*, IV, 1910, p. 180, n° 33.

(5) *Bull. archéol. du Comité...*, 1902, pp. 352 sq., n° 17 ; Clermont-Ganneau, *RAO*, VII, *l. l.* ; Lidzbarski, *op. l.*, II, p. 342, 16 : inscription de Cherchel.

(6) Clermont-Ganneau, *RAO*, III, pp. 171—172, cf. 169. Transcriptions anormales de la même lettre dans Βάγρατος (*Syria*-Princeton, III A, 801 [1]) Ὀδαίνατος, Χαμράτη, Ὀβαίσατος (cf. Lidzbarski, *op. l.*, II, p. 219, n° 41), Ἀλάφτ à Sidon (L. Jalabert, *MFO*, I, 1906, p. 173, l. 1).

(7) Espérandieu, *Rec. g. des Bas-Reliefs de la Gaule rom.*, I, p. 55, n° 54.

ρίων, , *Hotario* (1).— On remarquera dans ces dérivés de *'Atar* le son *o* répondant au *'ā* initial sémitique. Ainsi s'expliquerait la première lettre de Ὠτέας. En outre la substitution de l'o à l'*ā*, déjà relevée par Waddington dans les inscriptions (2), est courante jusqu'à ce jour dans le parler du 'Akkar.

Le nom Ἄλαφος relève d'une racine commune aux langues sémitiques חלף (3). Pour la forme, voir l'index de *Syria*-Princeton, III A. Ἄλαφος n'est fréquent qu'en Arabie romaine.

4 Homs. — Chez M. Ka'ban, employé à la Banque ottomane, près du quartier Hamīdyé. Dalle basalte : 1m, 10 à 1m, 20 de long ; dans la moitié supérieure, l'inscription, complète dans tous les sens (à la fin de la 6e ligne, place pour une lettre non gravée) ; belle conservation. Copie du P. Ronzevalle, 21 juillet 1912.

ЄTOYC
ΑΛΥ
ΓΑRMAI
OCOΔЄN
ΑΘΟΥΚΑ
TACΘHC
NΘYPAC
YPA AYT
ω

Ἔτους | αλυ΄ | Γαρμαῖ|ος Ὀδεν|άθου κα|τάσθησ[ε]|ν θύρας| <υρα> αὐτ|ῶ.

Année 431 des Séleucides = 119/120 ap. J.-C. — Γαρμαῖος est une transcription non encore rencontrée, je crois, du nabatéen גרמי (Lidzbarski, *Ephem. f. sem. Epigr.*, II, p. 14$_{27}$). — L'aoriste sans augment, avec substitution de θ à τ, κατάσθησ[ε]ν, les confusions de formes, qui apparaissent à la 9e et 10e lignes, trahissent l'inexpérience du graveur ; à la huitième ligne il a même répété trois lettres du mot précédent.

---

(1) L. Jalabert et R. Mouterde, *MFO*, IV, 1910, p. 228, n. 3
(2) Wadd., 1916, commentaire.
(3) Cf. *infra*, inscr. no 7.

Placer la porte d'un tombeau, c'était à la fois l'achever et s'en réserver la possession.

5. Tiznîn (région N.-O. de Ḥomṣ). — Dans la nécropole, plaque de basalte, haute de 0^{m},40, large de 0^{m}, 50 ; large espace vide à dr. et à g. du texte. Copie du P. Ronzevalle, 1er sept. 1912.

ΤΙΒϵ

Τιβε(ρίου) ou τιβ΄ ἔ(τους).

6. Deir Baʿalbé (région N.-E. de Ḥomṣ).— Stèle de basalte, provenant du N. du village, haute d'un peu moins de 2^{m}, épaisse d'env. 0^{m}, 30. Type des stèles émésiennes : a dû être encastrée pour tenir debout ; revers brut ; légèrement arrondie sur les bords ; dans le cintre, en haut, au-dessus de la guirlande, au lieu de la rosace ordinaire, pomme de pin. Copie et photographie du P. Ronzevalle. Planche, n° 3, calqué sur la photographie.

ϵΤΟϹ
ΖΜΥ
ΒΑΛΑ
ΘΗϹ

Ἔτο(υ)ς | ζμυ΄. | Βαλά|θης.

Année 447 des Séleucides = 135/136 de J.-C.

Sauf l'omission de l'υ dans le mot ἔτους, il n'y a à relever que le nom de la défunte. Il s'est rencontré à Qaṭṭīné près de Ḥomṣ, sous la forme Βαλλάθη (1). Quel est exactement son rapport avec le second terme du complexe *Barath-Balathis*, rencontré à Deir el-Qalʿa (2) ? N'est-ce point simplement une transcription récente du titre divin *Baʿalat*, qui a donné précédemment Βάαλτις (3), *Baltis* ? Il n'y a pas sur ces points de certitude.

---

(1) L. Jalabert, *MFO*, II, 1907, p. 296, n° 91.

(2) R. Dussaud et F. Macler, *Mission dans les régions désert. de la Syrie moyenne*, p. 300, n° 180 (cf. Jalabert, *MFO*, I, 1906, p. 188, n° 61). Ici d'ailleurs *Balathis* peut être un nom masculin ; c'est sans doute en le supposant que M. Lidzbarski propose l'équivalent בעלתן (*Ephem. f. sem. Epigr.*, II, p. 88).

(3) *Fr. Hist. Gr.*, III, 569, 25 (Philon de Byblos).

7. Ibidem.— Montant de porte chez le cheikh 'Abbās. Inscription incomplète à dr. (?) et surtout à g., mal conservée. Copie du P. Ronzevalle.

ΕΤΟΥϹ
▒ΥΜΔΥ
▒ΟΥΚΛ
▒ΛΟ[H]ΙΑ
ΜΦΙ[H]Ο
Η
ΑΛΥΠ
ΧΑΙΡ

Ἔτους | .υ´ μ(ηνὶ) | Δύ|[στρ]ου ? (1) Κ(α)|[λ]λό(πη) Ἀ|μφιθό|η|ἄλυπ|[ε] χαῖρε.

Le second nom de la défunte est celui d'une Néréide dans l'Iliade (18, 42 ; cf. Pape-Benseler). Dans le premier nom, vraisemblablement sémitique puisque le second est grec, il est probable que nous trouvons la transcription du palmyrénien קלרפא, que l'on a rapproché de Κλεόπας et Κλεοφᾶς (2) ; la lecture Κ(α)[λ]λό(πη) est plus obvie que celle de (Ἀ)[λ](άφ)-θ(η) à laquelle je m'étais d'abord arrêté, faisant de κ´ le quantième du mois précédemment indiqué. La pierre portait probablement un thêta carré (comme à la l. 4) et un H, ligaturés, à la fin du nom.

8. Zeidal (est de Ḥomṣ).— A la porte de l'église syrienne-catholique, stèle encastrée presqu'à la hauteur du linteau, en équerre. Basalte. Traces de guirlande, au sommet ; brisée sous l'inscription. Lettres en creux, irrégulières.— A la ligne 4, après le Λ, il y a place pour une lettre, on ne peut la distinguer ; à la 5e ligne la 1ère lettre est fermée au bas, et porte une barre médiane qui est douteuse ; on pourrait lire Π. Copie du P. Ronzevalle.

---

(1) On peut aussi lire Δύου ou Δυ[ί]ου. Cf. Δύου, H. Lammens, *Musée Belge*, IV, 1900, p. 297, n° 28.

(2) J.-B. Chabot, *Journ. asiat.*, 1897, II, pp. 308 sqq., n° 12 = Clermont-Ganneau, *RAO*, II, p. 384 = *Rép. Epigr. sém.*, IV, 1, n° 2180. — Sur la variante ou la mauvaise lecture קלירפא (J. Mordtmann, épitaphe du musée de Dresde) cf. Lidzbarski, *Ephem. f. sem. Epigr.*, I, p. 79.— Y eut-il, dans notre texte, rapprochement voulu du grec Καλλιόπη? C'est possible. Dans les deux textes palmyréniens cités, il s'agit d'un nom masculin.

ЄTOYCZ̄
ЧȲΔEIOY
ЄOYMEPI
OCOYΛ
ΠIOCAΛY
ΠEXAIPE

Ἔτους ζ[Ч]υ΄ Δείου | ε΄, Οὐμέρι|ος Οὔλ|πιος ἄλυ|πε χαῖρε.

Année 497 des Séleucides, mois de Dios = 5 novembre 185 après J.-C.

Le nom propre Οὐμέριος est probablement nouveau et paraît être la transcription de l'arabe *'Oumair* עמירו (Enno Littmann, *Syria*-Princeton, IV, A, *Nabataean Inscr.*, p. XXII ; cf. du même *Beduinen- u. Drusennamen aus dem Ḥaurân-Gebiet*, dans les *Nachrichten* de Göttingen, Phil-Hist. Kl., 1921, I, p. 15 : *'Omar*, *'Amir*, *'Omêr* chez les Bédouins). Ewing lisait Ομερος sur un texte où l'expédition de Princeton (*Syria*, III, A, n° 800) lit Αμερος. Voir *ibid.*, n° 401 : Ομερος.

9. Ibidem. — Copie par le P. Ronzevalle du texte publié par Kalinka, d'après la copie de Musil, *Iahreshefte d. oester. arch. Instituts*, III, 1900, Beibl., col. 32, n° 48. Dans une maison, située derrière l'église, servant de montant de porte, stèle de basalte, haute d'environ 2^m. Guirlande et rosace, très rapprochées. Lettres en creux : — à la 5e ligne, le C final est douteux, se confondant avec la guirlande ; — ligne 6, une lettre est possible avant l'Y ; — ligne 7, AY (*sic*) ; le Λ omis. = Provient d'Abouddur, ruine située à un quart d'heure du village vers le N.

ЄTOYC
ZYM
HNOC
AΠЄΛΛ
AIOYΓΔAC?
YKOCΘEMA
ΛΛΛΘOYAY
ΠEXAIPE

Ἔτους |ξυ΄ μ|ηνὸς |Ἀπελλ|αίου, Γ[λ]α|ῦκος Θεμα|[λ]λ[ά]θου ἄ[λ]υ|πε χαῖρε.

Année 460 des Séleucides, 148 après J.-C., décembre. — Γλαῦκος a déjà été proposé par Kalinka. A sa restitution Θε[σ]μ[ολά ?]ου il faut substituer Θεμα[λ]λ[ά]θου ; cette graphie appuierait l'opinion qui, à côté de تيم الله (d'où Θαιμάλλας) suppose la forme تيم اللات (d'où Θαιμάλλαθος). Même remarque était faite déjà par le P. Lammens, à propos d'un texte de Ḥoms contenant le génitif Θμαλλάτου (*Musée Belge*, VI, 1902, p. 287, n° 60).

10. Près de **Zeidal**, au sud du terrain nommé 'Arḍ Siyyé, ارض سيّة, deux stèles de basalte dans une grotte qui a été perforée par le haut. Copies du P. Ronzevalle. — Première stèle : rosace et guirlande ; env. 2^m de haut sur $0^m,50$ de large.

ΕΤΟΥΣ
ΔΝΥΜ
ΗΝΟΣ
ΓΟΡΠΙΑΙ
ΟΥΝΑΣΣ
ΑΙΟΣΦΙΛ
ΟΦΙΛΟΣΑ
ΛΥΠΕΧΑΙ
ΡΕ

Ἔτους | δνυ΄ μ|ηνὸς | Γορπιαί|ου, Νασσ|αῖος φιλ | όφιλος ἄ|λυπε χαῖ|ρε.

Année 454 des Séleucides, 142/143 ap. J.-C.

Je n'ai pu rencontrer Νασσαῖος. Il faut sans doute rapprocher ce nom du palmyrénien Νεσᾶς (1). Ce peut être un nom apocopé, *Nassai*, venant de נשא ou נסא, à moins qu'il ne faille recourir à la racine qui a donné *Naʿsān*, نَعْسَان, en arabe.

11. Ibidem. — Seconde stèle, restée accrochée au-dessus du plafond éboulé et perforé. A la 3e ligne, les deux dernières lettres peu distinctes.

---

(1) Lidzbarski, *Ephem. f. sem. Epigr.*, II, p. 9, li. 16.

ΕΤΟΥϹ Ϡ
ΒΥΜΗΝ
ΟϹΔΥϹΤΡΟ
ΙΕΡΩϹΙΜ
ΟϹΑΛΥΠΕ
ΧΕ▒Ε

Ἔτους ϛ]βυ΄ μην]ὸς Δύστρο(υ), | Ἱερώσιμ]ος ἄλυπε] χε[ρ]ε.

Année 492 des Sélencides, 180/181 ap. J.-C. . Pour l'inversion des chiffres, voir *supra* l'inscr. nº 2. Le koppa revêt quelquefois la forme d'un Φ, dont la haste médiane est raccourcie (1) ; ici il a en outre la forme carrée signalée ailleurs (2).

Ἱερώσιμος paraît nouveau. Cf. Ἱερώτιμος à Ṣaida (Jalabert, *MFO*, II, 1907, p. 305, nº 8).

12. El-Michrifé, à 3 h.30 de marche au N.-E. de Ḥomṣ (3).— Base (sans moulure) d'une statue de grandeur naturelle, dont il ne reste que des pieds informes. Calcaire. Largeur $0^m,35$. Copie, photographie du P. Ronzevalle.

ΚΡΙϹΠΟϹΒΕΕΝΝΑΘΑΛΟΥΥΠΕ
Ρ▒ϹΩΤΗΡΙΑϹΤΟΥΠΑΤΡΟϹ
ΑΝΕΘΗΚΕΝ

Κρίσπος Βεενναθάλου ὑπὲ]ρ σωτηρίας τοῦ πατρὸς | ἀνέθηκεν.

Le P. Ronzevalle note que l'Y de ΥΠΕΡ a été ajouté après coup et qu'à la seconde ligne la seconde lettre, qui était Α, a été raturée ; enfin en *Beennatal* apparaît la forme syriaque du nom plus fréquent en phénicien sous la forme *Baalnatan*, modifiée seulement par l'assimilation de la dernière lettre du nom divin, comme on en a maint exemple.

---

(1) Voir par ex. l'inscription publiée par Papadopoulos Kerameus, *Athen. Mitt.*, XII, 1881, p. 273, nº 23, reproduite par Drexler, dans le *Lexikon* de Roscher, s. v. *Men*, col. 2702.

(2) *CIG*, 9362, indiqué par S. Reinach, *Traité d'épigr. gr.*, p. 223.

(3) S. Ronzevalle, *MFO*, VII, 1914—1921, pp. 109—126, sur la localité.

III. Palmyrène et Syrie du nord

13. Isryé (إسريه) au nord de Tadmor.— Stèle funéraire, en calcaire blanc ; dimensions $0^m,80 \times 0^m,70$. Planche, n° 4 (calqué sur une photographie du P. Ronzevalle).

Πρειμίλλα ἄλυπε χαῖρε.

Le sculpteur s'est inspiré de modèles palmyréniens. La bonne maîtresse de maison paraît ici en haut relief, tenant de la main droite l'extrémité de son grand voile, dans la main gauche le fuseau et la clef (1) : *lanam fecit, domum servavit*, disaient les vieux Romains de leurs épouses. Le buste est encadré dans un naïsque, constitué par une niche arrondie, ou *concha*, que flanquent deux piliers ; ceux-ci portent des chapiteaux de type différent, mais pourvus tous deux d'un trou carré assez profond, où s'encastrait sans doute un ornement de métal ; le bronze doré couvrait les chapiteaux de pierre et cachait leur dissemblance. Ainsi étaient revêtus les chapiteaux des Propylées de Ba'albek (2) ; les chapiteaux corinthiens du «temple du soleil» à Palmyre portaient également des feuilles et des volutes en métal, le calathos seul étant taillé dans la pierre (3). Bien que la mode des chapiteaux dorés ait existé dans tout l'Orient (4) et dure encore dans l'Eglise grecque-orthodoxe (5), c'est Palmyre qui inspirait les artistes

---

(1) Sur ce symbole funéraire voir Clermont-Ganneau, *RAO*, IV, pp. 37, 44 ; S. Ronzevalle, *MFO*, IV, 1910, pp. 165—167.

(2) O. Puchstein, *Zweiter Iahresb. ueb. die Ausgr. in Baalbek* (extrait du *Iahrbuch*, XVII, 1902), p. 31 : offrande de *caput columnae aeneum auro inl(uminat)um* ; cf. *CIL*, III, p. 970, n° 138, à compléter par *CIL*, III S., 14385[b] et L. Jalabert, *MFO*, I, 1906, pp. 175 sq., § 13. Cf. Dessau, 4283 et *add.*

(3) R. Wood, *The Ruins of Palmyra*, pl. XVII, D.

(4) Ott. Müller, *De antiquit. Antioch.*, I, n° 23, p. 60, n. 4 ; *CIG*, 3148 (Smyrne).

(5) P. Perdrizet : Les dossiers de P. J. Mariette sur Ba'albek et Palmyre, *Rev. des Etudes anc.*, 1901, p. 254, où j'ai pris quelques références.

d'Isryé, petite ville voisine, prospère surtout au temps de Dioclétien (1).

14. Jibrîn, à l'est d'Alep.— Dans le village, encastré dans une porte, comme partie du montant. Le texte est complet. Copie du P. Ronzevalle.

ETOVCΘKΨ
MHNOC
ΔIOYIB

Année 739 des Séleucides, 12 novembre 427 de notre ère.

15. Ibidem.— Sur un chapiteau byzantin, employé comme pilier d'arcade, belles lettres en relief (P. Ronzevalle) :

EYCEBIOCAN
Εὐσέβιος ἀν[έθηκεν].

IV. Une construction de Justinien à Beyrouth

En 1916, le wāli jeune-Turc ʿAẓmy Bey ayant percé à travers la vieille ville de Beyrouth de larges avenues, une ruine importante fut découverte et exploitée comme carrière, à 50^{m} environ au sud-ouest de la mosquée Nebi Yaḥia (ancienne église St Jean), à la hauteur de la rue Bazerkān.

Le R. P. Cheikho et feu Mourad Baroudy, appelés à donner leur avis sur l'édifice mis à jour, conclurent à l'existence probable d'une basilique ancienne et demandèrent qu'on en levât le plan. Cet avis fut négligé.

(1) W. K. Prentice, *Am. Arch. Exped. to Syria*, *Greek a. Latin Inscriptions*, pp. 277-278.

Voici les constatations du R. P. Cheikho, telles qu'il les a résumées dans le *Machriq* (1).

L'édifice, rectangulaire, mesurait environ 30^{m} sur 12 ; il était orienté, son axe étant perpendiculaire à l'actuelle avenue Allenby, parallèle à celui de l'église St Jean (2). Un mur transversal, nord-sud, parallèle aux petits côtés, divisait le rectangle en deux salles inégales ; dans ce mur de séparation, une niche ou porte haute avait été réservée, ainsi que deux portes aux cintres plus bas, qui l'encadraient ; le profil de la niche rappelait celui des minbars ou chaires musulmanes. Le tout rappelait la porte d'honneur des églises orientales... Sur le sol des débris de colonnes ; l'un portait un masque (Méduse ?), l'autre une croix grecque.

Une inscription avait été retirée des décombres quand les deux enquêteurs se présentèrent. Le P. Cheikho a bien voulu m'en donner sa copie; nous avons ensemble retrouvé la pierre à l'Ecole des filles dite Ḥaouz-el-wāli, avec le lot d'antiquités confisquées et gardées jadis au Sérail de Beyrouth (3). Dans une autre école, à l'angle de la rue de Basta et de la rue Cheikh Ahmed Tabbāra, se trouvaient, de même provenance, deux colonnes en marbre blanc ; l'une portait une croix en relief, l'autre était ornée de cannelures hélicoïdales.

16. — Inscription gravée sur un bloc de marbre blanc veiné de gris-bleu ; 1^{m},02 de largeur sur 0^{m},59 (hauteur) et 0^{m},43 (épaisseur) ; légère baguette en relief, au sommet ; brisée au bas, anciennemeut à ce qu'il semble. Lettres hautes de 0^{m},08. Ma copie, vérifiée sur une bonne photographie aimablement communiquée par M. Ibrahim Sarrafian. Planche, n° 5.

---

(1) *Al-Machriq*, XIX, 1921, pp. 329—332, où j'ai publié aussi l'inscr. n° 16.

(2) Cf. la «Basilique byzantine ? » marquée sur la carte du Comte du Mesnil du Buisson, *Syria*, II, 1921, p. 259.

(3) L. Jalabert, *MFO*, II, 1907, p. 304. Ces antiquités, signalées au Service archéologique du Haut-Commissariat, ont été transportées au Musée de Beyrouth.

Lecture certaine aux trois premières lignes (1) :

Μαρθανίου | στρατηλάτου | πολλὰ τὰ ἔτη. | [Τὰ κ]τίσματα ? | [ἐγένετο ? ἐν Κ(υρί)ῳ ? | [ἔτους . . .?].

Le nom de l'officier acclamé est propre à la Syrie du nord et à la Cilicie ; Μαρθάνας se rencontre à Mar'ach (2), Μαρθᾶνα (fém.) à Membig-Hiérapolis (3). Le personnage lui-même est connu ; car il faut bien, vu la rareté du nom et l'accord des données — paléographie, formule d'acclamation (4) — qui nous reportent à l'époque byzantine, l'identifier avec le Μαρθάνης, κόμης πριβάτων, à qui est adressée, en 558, la Novelle CXLII de Justinien. Par l'effet de l'iotacisme, les graphies Μαρθάνιος, Μαρθάνις et Μαρθάνης répondent au même vocable.

De Μαρθάνης, κόμης πριβάτων, Nicolas Alemanni avait déjà rapproché le Μαλθάνης, originaire de Cilicie, dont parle Procope dans l'*Histoire secrète* (5) et le *Marthanius, vir magnificus, comes domesticorum*, indiqué, par

---

(1) M. B. Haussoullier, à qui j'avais communiqué ma lecture, a bien voulu m'en signaler le caractère hypothétique, que je n'avais pas assez reconnu : une restitution différente est possible, à la 4e ligne, par ex. [χαιρε]τίσματα, souhait qui dans le grec moderne accompagne souvent πολλὰ τὰ ἔτη.— Celle proposée s'appuie sur des analogies, telles que les textes de Selemîyeh : Ἐπληρόθι τὸ κτίσμα τοῦτο, etc... (W. K. Prentice, *Amer. Arch. Exp. to Syria, Greek a. Latin Inscr.*, n° 287, p. 237); [Ἐν ὀνόματι τῆς] ἁγίας Τριά(δος) [γέγο]νε τὸ ἀλ[ηθ]άργητον ? κτίσμα (*ibid.*, n° 360, p. 242). De même, à Ba'albek : Κτίσμα πύρ(γου) σὺν Θ(ε)ῷ γί(νεται), etc., suivant la lecture d'Ouspensky (*ibid.*, n° 342, pp. 272—273). Enfin la lacune est de trois lettres, de quatre difficilement, non de cinq.

(2) L. Jalabert, *MFO*, II, 1907, pp. 314—315. Ajouter Dessau, 7454, aux références.

(3) Hogarth, *Annual of the British Schools at Athens*, XIV, 1907—1908, p. 195; Cumont, *Etudes Syriennes*, pp. 322—323, n° 13. Sainte Martana, parente des «martyrs grecs» Hadrias, Pauline, Néon et Marie, martyrisée elle-même en 269, était peut-être originaire d'Asie-Mineure. La passion des martyrs a été donnée par de Rossi, *Roma sotteranea*, III, pp. 201 sqq. Cf. P. Allard, *Hist. des persécutions*, III, pp. 206—207, 397—398.

(4) Exemples de cette formule en Syrie, *MFO*, III, fasc. 2, 1909, p. 347, n. 1. Cf. à Hürü-Pegamber (= Kyrrhus) l'inscription relevée par le Rev. M. Linton Smith et publiée par M. M. N. Tod, *Annals of arch. a. anthrop.*, de Liverpool, IV, 1, 1911, p. 43, n° 29 : † Βιλλισαρίου στρατ(η)λάτου. (Λ)υσινίκη †, qu'il faut lire : Βιλλισαρίου στρατ(η)λάτου αὔ(ξ)ι νίκη. Sur αὔξι = αὔξοι, *vivat, crescat*, voir Clermont-Ganneau, *RAO*, IV, p. 298 ; L. Jalabert, *MFO*, III, 2, 1909, p. 744, n. 2.

(5) *Hist. arc.*, XXIX, éd. Dindorf, Bonn, pp. 159—160.

la lettre de Justinien au synode de Mopsueste et par les actes synodaux, comme le représentant de l'empereur à cette assemblée (1). L'identification proposée par le docte bibliothécaire du Vatican est admise par les plus récents éditeurs du *Corpus iuris civilis* (2).

Nous pouvons dès lors reconstituer la carrière du personnage et du même coup dater approximativement l'édifice découvert à Beyrouth. Au synode de Mopsueste, en 550, Marthanis est *comes domesticorum*; peu auparavant, la même année au jugement d'Alemanni (3), se placent les répressions en Cilicie dont parle Procope (4). Le chef de la garde impériale avait la main dure : la faction des Bleus ayant pris, à Tarse, l'initiative de protestations contre ses exactions, il ne respecta point le parti préféré de l'empereur et de Théodora ; il lança de nuit ses soldats au sac de la ville (5). — Huit ans plus tard, en 558, quand la Novelle CXLII lui est adressée, Marthanis a atteint la plus élevée des fonctions civiles (6) et porte le titre de *comes rerum privatarum*. C'est entre ces deux charges que, suivant le *cursus* ordinaire, devait lui venir le titre de *magister equitum*, souvent traduit par στρατηλάτης (7). Il porte ce titre sur l'inscription de Beyrouth, qui remonte ainsi vraisemblablement aux années 550—558.

Sans doute il reste possible que Marthanis ait été nommé στρατηλάτης à titre temporaire et sans que la désignation ait ici le sens plein de *magister equitum*. A Byzance la chancellerie parle latin; les titres grecs n'ont pas de valeur officielle. En Egypte, par exemple, quiconque commande un ou plusieurs *numeri* (ἀριθμοί) peut être appelé στρατηλάτης (8). C'était peut-être aussi un simple officier que le στρατηλάτης Amantius, chargé de

---

(1) Mansi, IX, col. 275 ; cf. col. 274, 276, 288.

(2) III, *Novellae* (R. Schoell, W. Kroll), p. 705.

(3) Voir la note d'Alemanni, reproduite par Dindorf, *op. l.*, p. 465.

(4) *Hist. arc.*, XXIX, Bonn, p. 159, ll. 13—14.

(5) *Hist. arc.*, l.l.

(6) O. Seeck, dans Pauly-Wissowa, *Realencyclopaedie*, s. v. *Comes*, IV, col. 650.

(7) Id., *ibid.*, col. 649, où l'on renvoie à Dessau, 1277, 1278, 1308, etc...

(8) J. Maspero, *Organisation militaire de l'Egypte byzantine*, p. 99; cf. pp. 88—99 *passim*.

réprimer le soulèvement des Juifs et des Samaritains en 548 (1). Le titre enfin n'était pas incompatible avec celui de « chef des gardes du corps », puisque nous connaissons en Afrique un *comes domesticorum et vices agens magistri militum* (2). Mais rien ne nous invite à supposer ici un de ces sens exceptionnels.

Le cas d'un στρατηλάτης présidant à des constructions n'est pas inouï en Syrie (3). La participation de l'armée à une construction qui date probablement des années 550 à 558 s'explique d'autant mieux qu'à cette époque Béryte était en ruines. L'auteur, en effet, des *Fragmenta Tusculana*, où l'on s'accorde à reconnaître une source de Malalas, place au 16 Juillet 551 le grand tremblement de terre, suivi d'un raz de marée et d'un incendie, qui renversa la ville (4). Or Michel le Syrien et Agathias nous assurent que Justinien rebâtit en partie la cité (5).

Dans quel édifice Marthanis était-il acclamé ? Impossible de répondre. Les relevés notés plus haut ne suffisent pas à caractériser un monument ; la restitution [τὰ κ]τίσματα, dans le texte épigraphique, ne nous

---

(1) *Theophanis chronographia*, éd. Classen, Bonn, p. 355. Le même titre lui est donné par Michel le Syrien, qui place l'évènement en juillet 555 (*Chronique*, éd. Chabot, p. 262).

(2) *Cod. Theod.*, XV, 11, 1 ; cf. O. Seeck, dans Pauly-Wissowa, s. v. *Comes* (*domesticorum*), col. 650.

(3) M. V. Chapot (*La frontière de l'Euphrate*, p.233, cf. pp. 231—234) a commenté les deux inscriptions de Kinnesrîn (v. Oppenheim-Lucas, *Byzantinische Zeitschr.*, XIV, 1905, nos 88—89, pp. 55—57), où la construction d'édifices indéterminés est attribuée προνοίᾳ Λογγίνου τοῦ ἐνδοξ(οτάτου) καὶ πανευφήμου ἀπὸ ἐπάρχων... καὶ στρατηλάτου ; « le *magister militum* ayant présidé à l'ouvrage, il n'y aurait rien d'étonnant à ce que l'armée s'en fût mêlée... » Ces inscriptions sont de 550. Cf., un siècle plus tôt, à Ba'albek : Waddington, 1882.

(4) Migne, *P. G.*, LXXXV, 1822—1824. M. Diehl, *Justinien...*, p. 423, n. 3, donne la date du 9 juillet 551. Comme M. Diehl, je ne distingue pas ici le tremblement de terre de 551 et celui qu'Agathias et Michel le Syrien assignent à l'an 558.

(5) *Chronique de M. le S.*, éd. Chabot, II, p. 247 ; *Agathiae hist.*, II, 15 = Migne, *P. G.*, LXXXVIII, 1360—1362. Procope, énumérant les villes de Syrie où s'élevèrent des constructions de Justinien (*De aedif.*, V, 9), ne mentionne pas Béryte ; mais il écrivait avant le tremblement de terre de 551.

apprend rien, le mot κτίσμα signifiant, à l'époque, « bâtisse », « édifice »; d'ailleurs elle n'est pas absolument certaine et la pierre n'a pas été vue *in situ*. Reste la conjecture sérieuse d'une construction ordonnée par Justinien en cet endroit, et la précision nouvelle apportée au *cursus honorum* de Marthanis.

V. Liban nord et Kesrouan

17. Ghiné.— Graffito (Planche, n° 6).

Fragment de grand vase (largeur max. $0^m,131 \times 0^m,07$ (hauteur) $\times 0^m,0133$ (épaisseur) : terre noirâtre, semée de points blancs et de pores, bien cuite et devenue rouge à l'intérieur comme à l'extérieur.

Inscription tracée à la pointe avant la cuisson : .... τ]ὸ πιθάρην καὶ τὸ ξέστιν κ[αί...

Les caractères, très soignés, sont majuscules et ne semblent pas aisés à dater ; la qualité de la poterie nous reporte aux temps du Bas-Empire ou aux débuts de l'âge byzantin. Πιθάριον, diminutif de πίθος, peut désigner, aux Ve - VIe siècles, un récipient assez vaste pour cacher une personne (1); dès l'époque impériale ξέστης et ξέστιον équivalent au *sextarius* romain.

18. Gebeil.— Au cours de ses fouilles, M. P. Montet, de l'Université de Strasbourg, a relevé l'inscription suivante, dont il veut bien me confier la publication. J'en dois une seconde copie à M. Brossè, attaché au Service des Antiquités.— Dans une maison, à l'entrée de la localité, à

---

(1) Migne, *P. G.*, LXXXVIII, col. 1693 G (Vie de l'abbé Dorothée, ca. 600 ap. J.-C.). Cf. Sophokles, *Greek Lexikon of the Roman a. Byzantine Period*, s. v.

gauche en venant de Beyrouth. — Beaux caractères, les E et les T portant barres obliques et courtes : fin du 2d siècle ?

AEGNATIO
HIRMEROTI
FORTUNATO

Aegnatio H(e)rmeroti Fortunato

Malgré le nom servile *Hermeros*, il n'est pas sûr que ce personnage fût un affranchi. Il porte les *tria nomina* romains, il est vrai sans indication de filiation, mais c'est chose fréquente dans les inscriptions de Deir el-Qal'a. En guise de prénom vient un gentilice (1), que l'on trouve souvent orthographié *Aegnatius* ; la lecture *A(ulo) Egnatio* ne s'imposerait que s'il y avait point séparatif entre les deux premières lettres et absence d'un second cognomen après Hermeros. La *gens Egnatia* était de bonnne heure représentée à Béryte, si le philosophe dénonciateur P. Egnatius Celer était bien natif de cette ville (2).

Rien n'assure que Ἑρμερως fût indigène. Il y a pourtant quelqu'intérêt à le rencontrer en terre phénicienne : les noms grecs combinant Hermès avec un autre nom divin, Aphrodite, Eros, Héraclès, ont été rapprochés des complexes du type *Malak-'Astoret* ou *Ešmoun-Melqart* (3).

19. Ṣarba. — Fondation d'un cellier à vin.

Dans le mur du couvent grec-catholique de Ṣarba. Copie du P. Ronzevalle. La pierre est renversée, placée haut et couverte d'un badigeon ; texte complet à g. (sauf à la 3e l.) et peut-être au bas ; cassure médiane.

---

(1) Sur l'emploi de *nomina* en guise de prénoms, cf. Cagnat, *Cours d'épigraphie lat.*4, pp. 48-49 ; W. M. Ramsay, *Studies in the Eastern Roman Provinces*, pp. 57, 198, 355 (à propos d'*Aurelius*).

(2) Suivant Dion Cassius, LXII, 26, il est *Berytius* (*Prosop. imp. rom.*, II, p. 32, no 15) ; suivant Juvénal, III, vv. 116 sqq., originaire de Tarse (cf. v. Arnim, Pauly-Wissowa, s. v. *Egnatius*, col. 1996, 16). — Cf. un *C. Suettius Magnus Eknaticus* (= *Egnaticus* ?) à Deir el-Qal'a (L. Jalabert, *MFO*, I, 1906, p. 188, no 60).

(3) Clermont-Ganneau, *RAO*, V, 1903, pp. 151-154.

ΙΩΔ▒▒
ΝΕΤΟ ΟΛΑΚC
▒ ΕΙΜΑΙ ΙΡΙΛΚΙ
ΕΥΧΡ CΤ ΩΝ

A la l. 3 le Λ a son jambage de dr. barré (signe d'abréviation). L'Ι qui commence la 1re l. est très long, ce peut être la hampe d'une croix. — Restitution incertaine au début.

[† ? Ἐπὶ ?] | Ἰωά[ν(νου) πρ(εσβυτέρου) ? ἐγέ] | νετο ὁ λάκ(ο)[ς / . .] ἔ[τ(ει)] μ(ηνὶ) Ἀ(π)ριλ(ίου) κ[γ′ ?] | Εὐχρ[η]στῶν[ι].

La graphie λάκος, pour λάκκος, se retrouve au Ledjā, à Dâmit al-ʿAlyā (Wadd., 2452 = *Syria*-Princeton, III A, n° 800⁶, pp. 437 sq.).

Le dernier mot est pour εὐχρηστοίνει : « donne-nous du bon vin ! » Le verbe χρηστοινέω se trouve dans Strabon (XIV, 1,15, p. 637) ; les composés de ce genre n'étaient pas rares dans le parler de Syrie, et la ville de Gadara est qualifiée par une inscription de χρηστομουσῖα, « ville où les Muses sont cultivées » (1). Le P. Jalabert a lu Διόνυσε χρηστο(ί)ν(ε)ι, « Dionysos, donne-nous du bon vin », sur un sceau de bronze provenant de Tripoli (2) ; c'est la forme même que nous retrouvons à Ṣarba, quelque soixante kilomètres plus au sud. On peut lui comparer cet autre optatif dialectal : αὐξόνι (3).

---

(1) Clermont-Ganneau, *Etudes d'arch. or.*, II, 1896, pp. 142 sqq ; *RAO*, II, 1898, p. 399 ; P. Perdrizet, *Rev. arch.*, 1899, II, p. 49 ; F. Cumont, *Musées du Cinquantenaire : Catal. des sculpt. et inscr. ant.*, 2e éd., n° 143, p. 169. M. Clermont-Ganneau a songé à traduire « riche en mosaïques » (μουσεῖον) ; mais le contexte paraît à MM. Perdrizet et Cumont décisif en faveur de l'autre interprétation.

(2) *MFO*, II, p. 315, n° 112.

(3) Clermont-Ganneau, *RAO*, VI, p. 298 ; cf. L. Jalabert, *MFO*, III, 2, p. 774, n° 406.

VI. L'inscription de Ḥammârah (Antiliban)

A. ʿAin-Gaddia ou ʿAin-Garria ?

Dans le dernier fascicule de la *Revue de l'histoire des religions*, M. Clermont-Ganneau pense reconnaître *la dédicace du temple de ʿAin-gaddia* (1) en un texte publié jadis par M. de Vogüé d'après la copie du P. Michel Jullien (2). Cette inscription est gravée sur l'architrave d'un temple de l'Antiliban, situé à 3/4 d'h. de Ḥammârah, à l'entrée du Wadi-et-Teim. — Si je puis à mon tour en améliorer l'interprétation, ce sera grâce aux suggestions du P. Ronzevalle et avec l'aide des fiches que le P. Jalabert a réunies pour le Recueil des inscriptions de Syrie ; ces documents comprennent la copie originale de l'inscription par le P. Jullien, la copie épigraphique et la lecture, dues respectivement à De Forest et à Woolsey, qui ont paru dans la *Bibliotheca Sacra* (3). Venant avant le P. Jullien, De Forest releva plus complètement le nombre, mais non la forme, des caractères.

M. de Vogüé avait lu (4) :

1. Ἀγαθῇ τύ[χ]ῃ. [Τὸ ἱερὸν τ]οῦ Διὸς [Ἀλε]ξιτυχηαί[ου]...
2. ἐπὶ Ἀβιμμεσ[ῦς Ἀπολ]λιναρίου ἀρχιερέως ε...

---

(1) *Rev. de l'hist. des religions*, t. 84, 1921, II, pp. 108-118.

(2) *Journ. asiatique*, 1896, II, pp. 327 sqq., avec facsimilé de la copie.

(3) Sec. series, VI, 1849, p. 390. Publication ignorée de MM. de Vogüé et Clermont-Ganneau.

(4) Le texte est reproduit ici, comme par M. Clermont-Ganneau, avec l'accentuation du premier éditeur, en numérotant les lignes. — On trouvera aussi la copie du P. Jullien reproduite p. 108 de la *Rev. de l'hist. des religions*, vol. cité.

3. Αὐρήλιοι Βαρέαλας Φιλίππου καὶ Ὄκβεος Ὀκβέο[υ]...
4. καὶ Βήρυλλος Ἀβιμμεοῦς καὶ Ἀειάνης Γερμά[νου]...
5. καὶ Μακεδονὶς Ἀβιμμεοῦς καὶ Βεελίαβος...
6. ἐπιμεληταὶ ἀπὸ κώμης Αινα...ίας ἔκτισαν το...

Avec beaucoup de sagacité M. Clermont-Ganneau a reconnu les derniers mots de la première ligne : A[ὔ]ξι τύχη Αιν..... « Croisse la fortune de Ain..... ! »

A la fin de cette acclamation — dont la lecture est confirmée au mieux par la copie de De Forest (1) — vient le nom de la κώμη mentionnée à la 6e ligne (2). Comment restituer ce nom ? Le problème est de trouver une localité antique, à proximité de Ḥammârah, dont le nom ait pour premier élément *'ain* (« source ») et puisse, en transcription, s'accorder avec les données de la copie. Les temples pouvant être élevés assez loin de la κώμη qui les entretenait, une certaine latitude est permise en ces recherches. Sur la carte de l'Etat-major, levée en 1860, M. Clermont-Ganneau a noté, à environ 5 km dans l'est de Ḥammârah, un point nommé *'Ain Djoudeîdé* [Ǵdeîdé, selon la prononciation courante], plus loin une dépression appelée *Sâḥil el-Djoudeîdé* ; imaginant au toponyme actuel (Ǵdeîdé) un équivalent sémitique ancien, *Gad*, ou *Gaddā*, et sa transcription en grec, le savant orientaliste propose de restituer Αἰν[γ]α[δδ]ίας. D'intéressants rapprochements sont rappelés entre le Gad des Sémites et les sources.

Une objection a été prévue et, dans la mesure possible, prévenue : c'est que 'Ain-Ǵdeîdé s'explique par l'arabe et signifie « source nouvelle » ou « la source de Ǵdeîdé » ; or, ce dernier nom désigne, dans l'usage courant, tout groupe d'habitations récemment formé ; les Ǵdeîdé ainsi bapti-

---

(1) Fin de la 1re l. : AXΣITYXHAI.

(2) La copie du P. Jullien porte : AIN▒A▒▒IAC ; celle, généralement inférieure, de De Forest : AINKAIIHAC ; Woolsey lit : Αἴν (*sic*) Κα[π]ήας ? dont on voit mal l'équivalent sémitique. Paléographiquement, on peut supposer que la pierre portait AINΓAIPAC ; mais il est difficile de corriger en AINΓAΔΔIAC.

sées et depuis peu constituées sont nombreuses en Syrie (1). Sommes-nous à l'aise, après cette constatation, pour supposer au nom de ʿAin-ǵdeîdé une haute antiquité ? Aussi bien M. Clermont-Ganneau attend-il que des recherches sur le terrain attestent l'ancienneté de la localité ; la considération importante est plutôt l'équivalence exacte entre les trois toponymes *ʿAin Gad* ? *ʿAin Gaddia* ? et *ʿAin-ǵdeîdé*, et la convenance de la restitution Αἰν[γ]α[δδ]ίας aux données de la copie.

Ce serait concluant, si cette restitution était la seule qu'autorisât la copie. Mais on peut lire Αἰν[γ]α[ρρ]ίας ou Αἰν[γ]α[ίρρ]ας en songeant à la localité certainement antique de ʿAnǵar. A un peu plus de 6 km au nord de Ḥammârah et relié à ce village par le chemin muletier allant à Rašāya se trouve le bourg de Meǵdel ʿAnǵar, que la ruine imposante d'un temple signale à toute la plaine de la Bqāʿ ; 4 km plus au nord, ʿAnǵar. A vol d'oiseau Ḥammârah est à 10 km de ʿAnǵar, à 6 de Meǵdel ʿAnǵar, à 8 de Ǵdeîdé (la *carte de reconnaissance de l'E.-M. ottoman reproduite par le Service géographique de l'armée française* [en 1920 ?] a laissé tomber le *ʿain*). Il y a longtemps que le rapprochement a été fait entre ʿAnǵar, le عين الجرّ des auteurs arabes, et la forteresse, à l'issue méridionale de la haute vallée du Marsyas (l'actuelle Bqāʿ), que Polybe appelle Γέρρα ou τὰ Γέρρα (2). Philologiquement, il est satisfaisant ; M. Clermont-Ganneau penchait jadis à « reconnaître dans Γέρρα la transcription très exacte du nom de ʿAin (el-)Ǵarr » (3) ; l'élément *ʿain*, comme *beit*, est en effet susceptible d'omission dans l'onomastique syrienne. Γέρρα tout court a pu, comme le remarque M. Dussaud (4), désigner Meǵdel ʿAnǵar qui domine efficacement le défilé entre marais et montagne ; tandis que le composant *ʿain* distinguerait ʿAnǵar, sis à 1 km d'une vaste source intermit-

(1) Cf. Socin, *Liste arabischer Ortsappellativa*, dans *Zeits. d. d. Pal.-Vereins*, XXII, 1899, p. 32.

(2) Polyb., V, 46 ; 61. Les principales références ap. R. Dussaud, *Notes de mythologie syrienne*, 1903, p. 164.

(3) *Recueil d'arch. or.*, III, 1900, p. 252, n. 1.

(4) *Notes de mythologie syrienne*, p. 164.

tente, au bassin artificiellement arrondi et bordé de blocs moulurés. Mais l'enceinte ruinée de ʿAnǵar (1) peut être d'époque arabe, la localité antique ayant occupé, sous les noms de *Gerra* et *ʿAin-Gerra*, l'emplacement de Meǵdel ʿAnǵar.— Le nom antique reparaît dans la *chronographie* de Théophane, sous la forme Γάρις, aux années du monde 6202 et 6235 (702 et 735) (2); une chronique syriaque de 846 donne ܥܝܢ ܓܝܪܐ, ʿAin Gērā, et son éditeur, M. E. W. Brooks, pense que les Syriens ont substitué au nom ancien un équivalent approximatif, ayant un sens en syriaque (3); en des documents que Noeldeke attribue aux années 580—590 paraît عين جدا, que l'on peut lire *ʿAin-Gadā* ou *ʿAin-Gerā*; bien qu'il s'agisse d'une localité plus méridionale, le nom *ʿAin-Gerā* est l'équivalent exact du toponyme ʿAnǵar (4).

C'est d'un vocable aramaïsant *ʿAin-Gerā*, *ʿAin-Gerrā*, que procéderait Αἰνγαρρία ou Αἰνγαίρρα, le nom hypothétique de la κώμη qui édifia le temple de Ḥammârah.

B. Les six *Aurelioi*.

Qu'étaient les personnages mentionnés par la dédicace? En tête se présente le grand prêtre éponyme, comme il sied en un acte religieux;

---

(1) Voir la description de Robinson, *Later Biblical Researches*, pp. 495—498. L'identification de *Chalcis sub Libano* avec ʿAnǵar, due à Robinson et communément reçue, ne repose sur aucune preuve décisive; d'ailleurs Chalcis peut être ici un nom grec imposé d'office, bientôt évincé par la vieille dénomination indigène; nous avons maint exemple du fait après la ruine des Séleucides. Viendrait-on d'ailleurs à prouver que l'enceinte de ʿAnǵar marque bien et uniquement l'emplacement de Chalcis, il resterait un répondant à *ʿAin-garria*? dans Meǵdel ʿAnǵar.— On sait que Théophane, *Chronogr.*, A. M. 6202 (702 J.-C.) attribue à ʿAbbās, fils de Walîd I, la fondations de Γάρις dans le pays d'Héliopolis. Voir la note suivante.

(2) *Chronogr.*, ed. Classen, Bonn, p. 577, pp. 644—645.

(3) E.W. Brooks, *A Syriac Chronicle of the year* 846, dans la *Zeits. d.d. morgenlaend. Ges.*, LI, 1897, pp. 573, l. 14—15, 581.— Cf. *Corpus script. christ. or.*, S. III, t. IV, *Chronica minora*, p. 2ª, ed. E. W. Brooks, p. 232, l. 28; interpr. J.-B. Chabot, p. 176, l. 22.

(4) *Zur Topographie u. Gesch. d. Damascen. Gebietes u. d. Haurângegend*, dans la même *Zeits. d. d. m. Ges.*, XXIX, 1875, pp. 419 sqq., spéc. 441.

M. Clermont-Ganneau, corrigeant à la 2e ligne la lecture du P. Jullien (1): ΑΡΧΙΕΡΕΩCΕ···, pense que le dieu servi par le grand prêtre était indiqué: ἀρχιερέως [θεοῦ ... ou θεᾶς... ou θεῶν ...]. Six personnages sont ensuite nommés. Ils auraient été rangés par groupes de deux, chaque groupe étant suivi d'un titre spécial; la fonction des deux derniers nous est seule connue, c'étaient des épimélètes ; la qualité des autres aurait été mentionnée dans la lacune à droite du texte, estimée de 8 à 10 lettres. M. Clermont-Ganneau suit en ce point M. de Vogüé, qui écrivait (2): « le texte est complet à gauche ; à droite, dit le P. Jullien, il ne manque qu'une ou deux lettres jusqu'au bord de la pierre, mais il est probable que l'inscription s'étendait sur une seconde pierre de l'architrave primitive ».

Cette interprétation semble aller à l'encontre de la forme du monument et des données de la copie. L'architrave sur laquelle est gravée la dédicace porte en son centre un cartouche à queue d'aronde, qui nous fixe sur l'étendue de la lacune à droite du texte: la symétrie exigeait évidemment qu'il y eût même distance des bords du cartouche à chaque extrémité de la pierre ; à ce compte, il ne peut manquer sur la droite qu'une ou deux lettres aux lignes 2—5, deux ou trois à la première et à la dernière lignes ; De Forest ne signale que cette dernière lacune et nous savons déjà l'opinion du P. Jullien. On suppose, il est vrai, que l'inscription se continuait sur une autre pierre ; qu'était alors cette architrave multipartite, dont le premier bloc, avec son cartouche central, forme déjà un tout complet? Hypothèse étrange, à n'admettre que si elle est indispensable ! Serait-elle imposée par la nécessité de loger les titres des dédicants ? Ce serait le cas si les fonctions d'épimélètes n'étaient jamais attribuées qu'à deux personnages, dans l'organisation des communes rurales. Mais M. W. K. Prentice a noté que le nombre des épimélètes, pour une seule entreprise, variait de un à quatre, en Syrie (3). Un texte de Gérasa

(1) La copie manuscrite est formelle. Le facsimilé peut laisser des doutes.

(2) *Journal asiatique*, 1896, II, p. 328.

(3) *Transactions of the American Philolog. Assoc.*, XLIII, 1912, p. 121 (Officials Charged with the Conduct of Public Works in Roman and Byzantine Syria, 4).

en montre cinq à l'œuvre (1); un autre d'El-Mousaifiré, dans l'ancien royaume Nabatéen, semble bien en nommer six (2). Rien ne nous empêche d'en admettre six, également, à Ḥammârah. Ce nombre est, à mon sens, formellement exprimé : à la fin de la seconde ligne, l'énigmatique Є· donne simplement : ἓ[ξ] | Αὐρήλιοι, *les six Aurelioi*. Plus n'est besoin de nommer les dieux que servait le grand prêtre Abimméès ni de chercher une place à leur nom. La copie de De Forest nous apprend aussi pourquoi à la 5e ligne le nom de Beeliabos n'est pas suivi d'un patronymique ; nous y trouvons ΒΕΕΛΙΑΚΟCΔ, et Woolsey se demande si ce nom ne fut pas donné de père en fils, durant quatre générations (3). A la 6e ligne il lit ἔκτισαν τ[οῦτο] ou ἐκτ(ή)σαντ[ο]. Peut-être faut-il reconnaître ici une forme moyenne de κτίζω , comme il s'en trouve en poésie et que pouvait introduire une confusion avec l'aoriste de κτάομαι ; il y aurait ellipse du complément d'objet, ou bien, comme le pensait M. de Vogüé, l'édifice était nommé à la première ligne (4). Le texte se lirait donc:

1. Ἀγαθῇ τύ[χ]ῃ. [Τὸν? ναὸν ? θε]οῦ ? Διὸς — Α[ὔ]ξι τύχη Αἰν[γαρ(ρίας)?]—
2. ἐπὶ Ἀβιμμέο[υς Ἀπολ]λιναρίου ἀρχιερέως, ἕ[ξ]
3. Αὐρήλιοι, Βαρεάλας Φιλίππου καὶ Ὀκβεος Ὀκβέου

---

(1) H. Lucas, *Repertorium der Gr. Inschr. aus Gerasa*, pp. 69—70, no 57 (*Mit. u. Nachr, d. d. Palaestinav.*, 1901) : statue érigée à Sévère Alexandre par la ville δι' ἐπιμελητῶν Μάρκων Αὐρη(λίων).. suivent 5 noms et la date. De même le no 58, statue à Julia Mamaea.

(2) Dussaud et Macler, *Miss. d. les rég. désert. de la Syrie m.*, p. 294, no 165= *Inscr. graecae ad res rom..*, III, 1285 : lecture plus précise de Waddington, 2070c.

(3) Woolsey, *Bibl. sacra*, sec. series, VI, 1849 p· 390 ; cf. *CIG*, 4648 (P. Jalabert). Pour la répétition du nom, de père en fils, cf. Βεελίαβος Βεελιάβου à Qatana (*Or. græci...*, 611).

(4) Dans la restitution de M. de Vogüé pour la 1ère ligne: [Τὸ ἱερὸν τ]οῦ Διός, l'article devant Ζεύς est surprenant. M. Clermont-Ganneau propose : [κελεύσει θε]οῦ Διός ; mais la formule est presque toujours κατὰ κέλευσιν ou κατ'ἐπιταγήν.— ['Εκ τῶν ou 'Εκ τὰ κυρί]ου Δίος conviendrait, si l'indication des fonds utilisés ne venait d'ordinaire en finale.— La restitution proposée s'appuie sur la lecture ἐκτίσαντο à la 6e l. et sur des textes comme Wadd., 2394, 2395, surtout 2286 = *Syria* — Princeton, III A, no 659 : Ὑπὲρ σωτηρίας... (d'Antonin) ὁ ναὸς ἐκ τῶν ἱερατικῶν ἐκτίσθη. Voir encore Wadd., 2562 g.

4. καὶ Βήρυλλος Ἀβιμμέους καὶ Ἀειάνης Γερμά[νου]
5. καὶ Μακεδόνις Ἀβιμμέους καὶ Βεελίαβος δ´ ou δ[ίς],
6. ἐπιμεληταὶ, ἀπὸ κώμης Αἰν[γ]α[ρρ]ίας? ἐκτίσαντο?

La mention des six *Aurelioi* nous renseigne approximativement sur la date de cette dédicace; elle suit d'assez près la *Constitutio Antoniniana* de 212, par laquelle Caracalla étendit si largement le droit de cité romaine. D'autres inscriptions grecques et même palmyréniennes, datant des trois premiers quarts du 3e siècle, mettent également en vedette, au pluriel, le gentilice reçu de l'empereur par plusieurs (1). Que leur nombre soit exprimé, comme à Ḥammârah, ce pourrait être encore usage romain transporté dans la langue grecque. Mais ce chiffre peut avoir aussi une valeur spéciale. A Borǧ-el-Qâ'e, dans la Syrie du nord, en l'an 196/197, un temple est construit à la déesse Sima par un collège de six, οἱ ἕξ, dont un épimélète (2). Cinq magistrats, dont un seul porte un titre, celui d' ἔκδικος, élèvent une demeure à Tafha (Batanée) (3). A Gérasa, en 231, cinq épimélètes élèvent des statues à Sévère Alexandre et à sa mère; en 258, dans la même ville, la consécration d'un portique est datée par l'indication des magistrats en charge, *grammateus*, deux (?) archontes, deux διοικηταί et enfin οἱ πέντε (4). Ces cinq sont-ils ici l'équivalent des *curatores operum publicorum* de l'Occident? On sait que Liebenam a déjà rapproché épimélètes et curateurs et rappelé le collège de six épimélètes à Sparte (5). Une seule chose est certaine: l'existence en Syrie de commissions spéciales désignées par le nombre de leur membres (en dehors du groupe, répandu dans tout l'Orient, des δεκάπρωτοι).

Les épimélètes de Ḥammârah étaient-ils uniquement les administra-

---

(1) H. Lucas, *Mit. u. Nachr. d. d. Palaestinav.*, 1901, pp. 69—70, no 57 (supra); Brünnow u. Domaszewski, *Prov. Arabia.*, III, p. 326, Irbid; Vogüé, *Syrie centr., Inscr. sém.*, nos 28—29 (textes palmyréniens de 271, mentionnant des *Septimi*).

(2) Perdrizet et Fossey, *Bull. corr. hell.*, XXI, 1897, p. 70, n° 11 = *Inscr. gr. ad res rom . . .*, III, 1021.— Cf. Wadd., 2546a : construction due à six magistrats indéterminés.

(3) Wadd., 2169.

(4) H. Lucas, *op. l.*, p. 54, no 14.

(5) *Staedteverwaltung..*, 1900, p. 295, n. 4, pp. 384 sqq.

teurs d'une entreprise cultuelle ? Telle est, d'ordinaire, la portée du titre (1). Mais les fonds affectés à la construction des temples provenaient quelquefois en partie des caisses communales ; certaines dédicaces sont faites ἐκ τῶν τοῦ θεοῦ καὶ τῆς κώμης (2) ou par le κοινὸν τῆς κώμης καὶ τοῦ θεοῦ (3). Pour le temple de Ḥammârah les revenus de la commune rurale de *'Aingarria?* furent sans doute utilisés ; ainsi méritait-elle les souhaits de prospérité gravés sur l'architrave. Notre commission de six membres a pu représenter à la fois la κώμη et le dieu — ou plutôt être préposée à une construction religieuse quand elle était déjà constituée pour veiller aux intérêts de la commune.

Nous serions ainsi amenés à comparer ce groupe de six *Aurelioi*, ayant responsabilité civile, aux comarques, de même gentilice, qui paraissent nombreux dans les papyrus du IIIe siècle (4). Rencontrerions-nous l'indice, en Syrie comme apparemment en Égypte, d'une réorganisation administrative, due à Septime Sévère ou à Caracalla (5)? Des informations ultérieures feront peut-être la lumière.

---

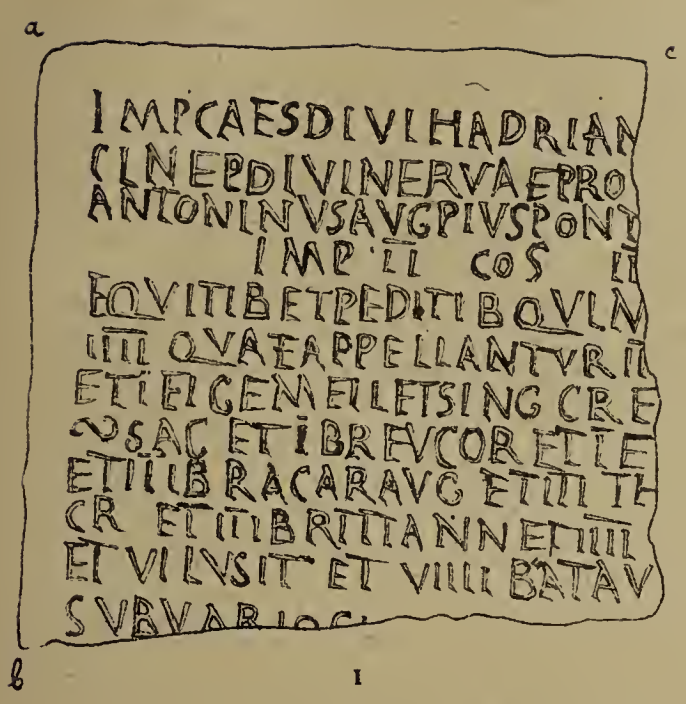
(1) W. K. Prentice, *op. l.*, p. 122.

(2) Inscription de Hareiri (Antiliban), Wadd., 2556.

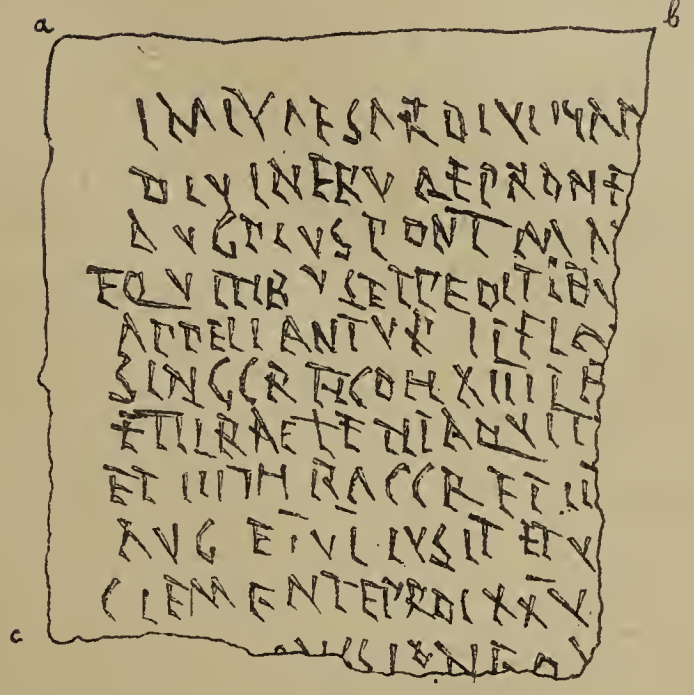
(3) *C I G*, 4591 = Wadd., 2546.

(4) Mitteis-Wilcken, *Papyruskunde*, I, 1, pp. 55 sqq., sur le nom *Aurelios* ; sur les comarques v. P. Jouguet, *La vie municipale dans l'Egypte romaine*, pp. 394 sqq.

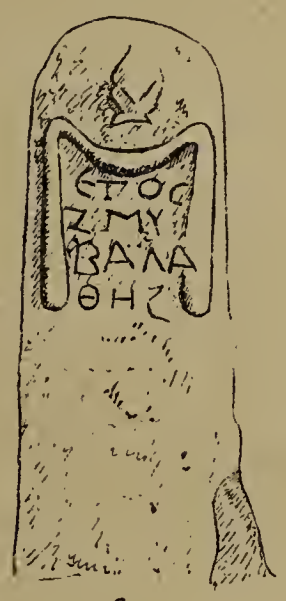
(5) P. Jouguet, *op. l.*, p. 347 et n. 4, et le chap. V sur «les réformes au début du IIIe siècle ».


a
c
b

1


a
b
c

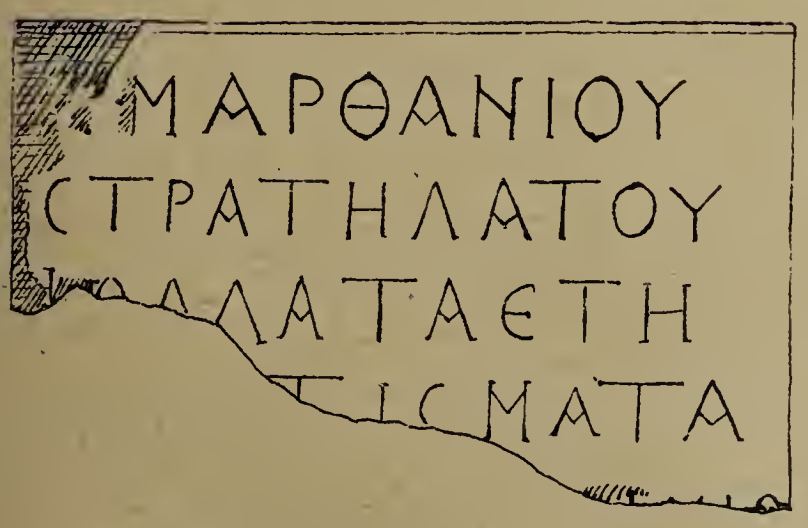
2



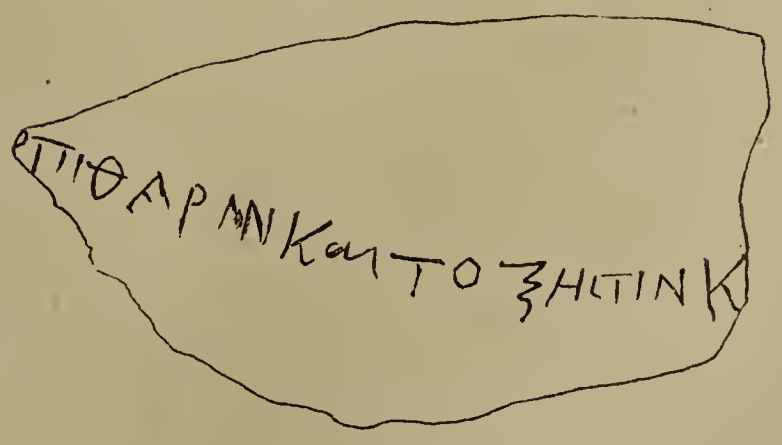
3

ΠΡΕΙΜΙΛΛΑΑΙΙΥ
ΠΕΧΑΙΡΕ

4


ΜΑΡΘΑΝΙΟΥ
ΣΤΡΑΤΗΛΑΤΟΥ
ΛΑΤΑΕΤΗ
ΤΙΣΜΑΤΑ

5



6

MÉLANGES DE L'UNIVERSITÉ SAINT-JOSEPH
BEYROUTH (SYRIE)
Tome VIII, fasc. 4.

P. H. LAMMENS, S. J.

LA CITÉ ARABE DE ṬĀIF
A LA VEILLE DE L'HÉGIRE

IMPRIMERIE CATHOLIQUE
BEYROUTH (SYRIE)
1922

AVANT-PROPOS

En Octobre 1904, sous le titre : *Tâif, la cité alpestre du Hidjâz au 1er siècle de l'hégire*, j'ai publié dans la *Revue des questions scientifiques* de Bruxelles, une modeste esquisse géographique ; rédaction d'une leçon professée, l'année précédente, à la *Faculté orientale* de Beyrouth. Pendant les trois premiers mois de 1914, à l'*Institut biblique* de Rome, j'ai repris toute cette matière pour la développer en une série de conférences, ou de prélections publiques, auxquelles des professeurs de la *Scuola orientale* de l'Université royale m'ont parfois fait l'honneur de venir assister. J'avais à tenir l'engagement, pris dans la Préface du *Berceau de l'islam*, à étudier, après les nomades, les populations sédentaires du Ḥigâz, à la veille de l'hégire. J'explique plus loin, dans l'*Introduction*, pourquoi, parmi les sédentaires, je commence par Ṭâif et les Ṯaqafites.

La rédaction de cette monographie était achevée, l'impression allait être commencée, quand éclata la guerre. Après l'armistice, d'autres occupations m'ont distrait. Je me décide aujourd'hui à publier ces pages, après les avoir revues sommairement. Je n'ai pas cherché à dissimuler partout le ton de la conférence. On y retrouvera des digressions, des compléments d'information, dans le genre de celles que le Professeur Nöldeke (1) a signalées dans le *Berceau de l'islam*, ouvrage qui, lui aussi, représente une réunion de prélections académiques. Dans mon manuscrit, dont j'ai commencé la rédaction à Rome, il y a dix ans, certains chapitres auraient

(1) *Der Islam*, V, 205.

gagné à être remaniés et même recomposés. Je ne me suis senti ni le courage ni la force d'entreprendre cette refonte.

Je me suis proposé dans cette monographie d'étudier, de fixer la part qui revient à la population de Ṭâif, dans l'établissement de l'islam. Mais, en dépit du titre adopté, je n'ai pas considéré la limite chronologique de l'hégire comme un *ḥaram*, une barrière inviolable. La Tradition musulmane et l'orientalisme se sont accordés pour exalter le calife 'Omar. J'ai pensé, qu'après Mo'âwia, il était temps de mettre en lumière les compatriotes de Ziâd et de Ḥaǵǵâǵ, de montrer le rôle islamique qu'ils ont joué et comment leur intervention intelligente a consolidé l'œuvre ébauchée par Mahomet.

Ce travail formant la continuation du *Berceau de l'islam*, je renvoie, pour les références, les sigles et abréviations en usage dans les notes, à la bibliographie publiée en tête du *Berceau*. Les nouveaux ouvrages sont peu nombreux ; ils seront décrits, à mesure de leur utilisation. La lettre E réfère à une édition égyptienne de l'auteur cité.

INTRODUCTION

Les sédentaires, éducateurs des Bédouins.— La Mecque, Ṭâif, les deux villes-sœurs, «les deux Mecques».— Nombre restreint des «Compagnons» ṭâifites ; leur tardive conversion. Entraîneurs d'hommes ; leur supériorité sur les Anṣârions. — Les Ṭâifites, lieutenants, ministres des Omayyades dans la fondation du califat et l'expansion islamite.

Le *Berceau de l'islam* a montré quelle était la situation politique et morale des Bédouins dans l'Arabie, à la veille de l'hégire, au moment où un groupe de Qoraiśites, réunis à Médine, autour de Mahomet, s'apprêta à les façonner pour en tirer « la matière de l'islam » مادّة الاسلام.

Il ne s'agissait plus, comme aux beaux temps de la *République marchande* de la Mecque (1), d'affirmer, de maintenir contre toutes les compétitions la supériorité économique de la métropole qoraiśite. A cette besogne pratique, le savoir-faire d'Aboû Sofiān et des financiers, ses concitoyens, avait pu suffire. La mission nouvelle offrait des difficultés, insoupçonnées par ceux-là mêmes que la mort inopinée du Prophète appela à continuer son œuvre. Malgré leur incontestable habileté, en dépit de leur foi en eux-mêmes et dans les destinées de l'islam, cette poignée de commerçants mecquois aurait sans doute succombé sous le faix de l'écrasante tâche : la transformation d'une race aussi peu maniable aussi indocile que les habitants du désert. Le secours devait leur venir des populations sédentaires du Ḥigâz.

---

(1) Cf. notre *République marchande de la Mecque, en l'an 600 de notre ère.*

Le moment est venu de nous occuper de cette fraction de la race arabe, d'étudier ses aptitudes pour le rôle qui allait lui être dévolu. A la veille de l'hégire, ces populations, elles aussi d'origine bédouine, se trouvaient réparties dans les trois villes : Ṭâif (1), la Mecque, Médine, ensuite dans une série d'oasis, grandes et petites, disséminées principalement sur la surface septentrionale de la province. Nous en avons nommé la plupart au cours des recherches sur le climat de l'Arabie (2) : Ḫaibar, Ġoḥfa (3) ; Fadak, Taboûk, Taimā' ; enfin le chapelet de palmeraies s'égrainant le long du couloir étranglé de Wâdi'l-Qorā, entre Médine et la Syrie.

Il ne saurait être question de retracer l'histoire des oasis du Ḥigâz. Leur population d'agriculteurs se trouvait mal préparée pour exercer sur les Bédouins une influence profonde ; nous pourrons nous en convaincre à Médine. Et puis, à l'exception de Médine et de Wâdi'l-Qorā — où Juifs et Arabes voisinent et se disputent la prééminence politique — ces oasis étaient colonisées en majorité, pour ne pas dire en totalité, par des Israélites. Même après l'expulsion des Juifs de Ḫaibar, il n'est jamais question d'un personnage important, originaire de ce centre si renommé pour sa fertilité. Au moment de l'hégire, quand Mahomet émigrera à Médine, nous aurons à étudier les Juifs du Ḥigâz.

Notre attention va donc se limiter aux agglomérations urbaines. Elles ont fourni à l'islam primitif les classes dirigeantes : celles de Qoraiš et de leurs auxiliaires citadins. Dans leur milieu, s'est élaboré le premier précis de dogmatique et de législation qoraniques, celui-là même que les Bédouins propageront à la pointe de leurs lances jusqu'aux extrémités de

---

(1) Nous adoptons cette orthographe expéditive, au lieu de la graphie plus correcte *Ṭā'if* طائف, où l'on a voulu voir un dérivé du verbe طاف. Comme l'observe le vieux Turpin : « son nom qui signifie tourner en rond a donné naissance à bien des fables » ; *Histoire de la vie de Mahomet*, I, 37. Maurice Tamisier, *Voyage en Arabie* (2 vol., Paris, 1840) écrit toujours *Taïffa*. Il assure (I, p. 227, n. 1) que « les Arabes prononcent indistinctement Taïffa, Taïf ou Tayef ».

(2) Cf. *Berceau de l'islam*, I, 113—183.

(3) Dans la région de la Mecque ; la seule oasis, située au sud de Médine : cf. *Aġ.*, II, 179, bas.

l'Orient. Propagande fort efficace, mais ni plus ni moins consciente chez les nomades, missionnaires armés du nouveau monothéisme — nous transcrivons la pittoresque comparaison dont le Qoran s'arme contre les Juifs— que celle de « l'âne transportant des livres sacrés » مثل الحمار يحمل اسفارًا بئس مثال القوم (1). Etrange phénomène, en vérité, que la diffusion d'une religion, demeurée d'abord lettre morte pour ses meilleurs défenseurs. Du temps s'écoulera avant que leurs cousins des villes réussissent à leur inculquer les rudiments du credo musulman (2).

A maintes reprises, le Qoran souligne avec complaisance une marque de la miséricorde d'Allah à l'égard des Arabes. Il leur « a gracieusement dépêché », منّ على المؤمنين, un prophète national — non pas étranger, Juif ou chrétien — un prophète sorti de la « gentilité » arabe, أُمّي, un homme, semblable à eux, رجل منهم, élevé « dans leur milieu, choisi au sein même de leurs tribus», رسول من انفسهم. Cette insistance répliqnait à l'exclusivisme des Juifs, se réservant le monopole de la vocation prophétique, monopole que le Qoran avait commencé par reconnaître. A l'encontre des révélations antérieures, consignées en des idiomes inintelligibles, *barbares*, اعجمي, la nouvelle révélation se trouve « formulée en arabe, انزلناهُ قرانًا عربيًا, en une langue accessible à tous, لسان عربيّ مُبين, style d'une clarté sans ambages », قرانًا عربيًا غير ذي عِوَج (3). Mahomet ne se lasse pas d'insister sur ce thème, de développer cette faveur d'Allah (4).

Passons sur l'éloge hyperbolique, décerné à la limpidité constante de la pensée, sur l'oubli des متشابهات, ambigüités, qui subistent dans le Qoran (5),

---

(1) Qoran, 62, 6

(2) Cf. *Aġ.*, I, 255—257, scène légendaire pour le choix des personnages et le développement du dialogue, vraie pour la mentalité prêtée aux Bédouins des *maġāzi*. « La guerre les a empêchés d'apprendre le Qoran », affirment-ils ; Aġ., XIV, 40, 19. Les ablutions et les Bédouins de Baṣra, le cas qu'ils en font ; I. S. *Ṭabaq.*, VII[1], 138, 10 etc.

(3) Qoran, 18, 1.

(4) Cf, Qoran, 2, 146 ; 3, 158 ; 7, 156, 158 (cf. 62, 2) ; 9, 129, 10, 2 ; 12, 2 ; 13, 37; 14, 4 ; 16, 105, 114 ; 19, 97 ; 20, 112 ; 26, 195 ; 41, 1, 44 ; 42, 5 ; 43, 2 ; 46, 11 ; 50, 2.

(5) Qoran, 8, 5. Comp. Soyoûṭī, *Itqān*, I, 115 etc., II, 2 etc.

sur le parallèle avec les précédents monothéismes. Le Prophète ne prévoyait donc pas le caractère mondial de sa religion, destinée à conquérir des peuples *allophones*. Les versets, débutant par l'apostrophe *ô hommes*, s'adressent non à l'humanité, mais à un auditoire mecquois ou médinois. Quand il se proclame envoyé « à tous les hommes » (1), il faut comprendre les Arabes, ses contemporains, tous les habitants du Ḥigāz et des districts voisins, الناس كافة, *tous* les hommes, nomades et sédentaires, grands et petits, sans distinction de rang, de sexe ni de condition, dans le Nagd, le Tihâma, le Sarât, tous ceux enfin, capables de saisir son dialecte qoraíšite ; partant, à l'exclusion des citadins du Yémen, pour lesquels cet idiome était à peine plus accessible que l'araméen biblique.

Douze siècles après Mahomet, les docteurs šī'ites invoqueront ces versets du Qoran contre le fondateur de la religion bābiste. Ils lui reprocheront d'avoir rédigé ses prédications en arabe, langue incomprise par ses compatriotes persans. Ils ne se douteront pas que le syllogisme pouvait être retourné contre l'auteur du Qoran et contre tous ceux, orientalistes ou non (2), qui prétendent y découvrir des arguments en faveur de l'universalité de l'islam. Mais, ajoutait prudemment ce recueil, « Mahomet n'a pas reçu le privilège de l'immortalité. S'il vient à disparaître, seriez-vous tentés de faire défection » ? (3). Ce désastre, on risqua de le voir réalisé, au lendemain du trépas imprévu d'Aboū'l-Qāsim, mort sans avoir pu assurer l'avenir de son œuvre.

Le Prophète arabe s'était flatté de connaître ses compatriotes, les mobiles habitants du désert. De bonne foi il avait pensé pouvoir déterminer la dose de religiosité, d'obligations morales, adaptée à leur fruste mentalité. La tentative échoua lamentablement. Cet échec explique sans

---

(1) Comp. Qoran, 2, 57.

(2) Cf. *Mo'âwia*, 420—427 ; Snouck Hurgronje, *Mohammedanism*, 45, estime que la question demeure ouverte. Voir aussi plus bas. Nöldeke, *Der Islam*, V, 168, maintient la mission mondiale de l'Islam et la conscience de Mahomet à cet égard. Cette thèse commence à perdre du terrain, au sein de l'orientalisme.

(3) Qoran, 3,138.

doute l'inactivité de Mahomet, durant les deux dernières années de sa vie, son abandon de la Mecque, son oubli du pélerinage, l'interruption des révélations qoraniques, pendant cette période décisive. Les Bédouins demeuraient inconvertissables. Le Qoran en convient sans détours. A la mort du Réformateur mecquois, en masse «ils tournèrent les talons à l'islam», انقلبوا على اعقابهم et se révoltèrent contre Aboû Bakr.

La défection de la *ridda* — ainsi la *Sîra* qualifie ce mouvement — réduisit le groupe des Compagnons de Médine, divisés entre eux (1), à la peu enviable condition de chefs, de gradés, sans troupes à commander. Si l'on put conjurer alors l'éclipse totale du monothéisme qoranique, on en fut redevable à l'audacieuse initiative d'un noyau de citadins. Hardiment, sans en avoir reçu le mandat, ils prirent sur eux de continuer l'œuvre et, nous ajouterons dès maintenant, de compléter l'organisation ébauchée par le Prophète. La sanglante répression de la *ridda* attesta de quelle sombre résolution ces hommes se sentaient capables. S'ils réussirent, c'est parce que, comme le maître, « le prophète arabe », ils furent et restèrent Arabes ; parce que, eux-mêmes sortis par leurs ancêtres d'un milieu bédouin, ils avaient su s'élever au-dessus de la mentalité et des conceptions bédouines. Compatriotes des nomades, alliés à leur chefs par les liens du mariage et des affaires, ces titres leur assuraient l'accès auprès des tribus. Citadins, trafiquants, banquiers, pour les avoir fréquentés de longue date, ils avaient, dans ce commerce ininterrompu, appris à connaître les côtés faibles de ces enfants solennels ; ils s'étaient initiés aux moyens de réduire l'individualisme de ces natures violentes et cupides. Les relations d'affaires et de parenté leur permirent d'assister aux luttes mesquines où s'épuisait l'énergie de la race, mais en spectateurs désintéressés et cherchant à exploiter ces divisions au mieux de leurs intérêts. Les citadins du Ḥigāz durent à leur primauté intellectuelle, à une moins rudimentai-

(1) Pour expliquer les dissensions entre ʿAli et le groupe d'Aboū Bakr, on suppose des divisions anciennes entre les clans qoraiśites de Hāśim, de Taim, de ʿAdī. On essaie de la sorte d'atténuer le scandale des âmes faibles, *scandalum pusillorum* ; Wâḥidī, *Asbāb an-nozoûl*, 208, 6.

re organisation sociale, d'avoir tenu sous leur dépendance ces éternels vagabonds supérieurs par le nombre et par la valeur guerrière. Se représente-t-on les Qoraiśites sans leurs *Aḥābīś*, les Ṭāifites sans les Hawāzin ? Noyés dans la masse des nomades, les sédentaires ne peuvent se dissimuler cette cause d'infériorité (1). La mauvaise humeur des Bédouins suffisait pour les affamer ou ruiner leur commerce. Cette constatation leur inspirera l'art des compromis. Elle leur inculquera la nécessité d'entretenir des relations pacifiques avec les rudes habitants du désert, sans cesser de les mépriser (2).

Le triomphe de l'islam démontrera l'utilité de cette longue initiation diplomatique. Désormais les citadins deviendront l'âme mettant en mouvement la masse, demeurée jusque-là inerte, du monde bédouin. *Mens agitat molem*. Personne ne comprendra mieux ce rôle, ne s'y adaptera avec plus d'intelligente décision que les citoyens des villes du Ḥigāz méridional (3). Ils fourniront les groupes, les instructeurs chargés d'encadrer, de discipliner ces futurs soldats de l'islam. L'auteur du Qoran abandonnera à ses continuateurs le soin d'inculquer aux Bédouins la maigre mesure de croyances, de pratiques cultuelles, adaptée à la nature de cette race batailleuse et pillarde. Sa mort imprévue leur imposera la tâche, à peine moins délicate, d'éveiller en ces individualistes l'idéal nationaliste, le sentiment de la solidarité arabe. Intervenant seule, l'impulsion religieuse fût demeurée impuissante pour entamer leur indifférence, pour ébranler leur passivité et les entraîner dans l'aventure des *Maġāzi*, des conquêtes mondiales. Les citadins de la Mecque et de Ṭâif connaissaient la *ʿaṣabyya*, le nationalisme de tribu ; ils sauront la transformer en *ʿaṣabyya* de race, en chauvinisme arabe. A la suite du Qoran, ils

---

(1) Ils en conviennent devant Mahomet ; إن العرب تخطفنا من ارضنا لاجماعهم على خلافنا ولا طاقة لنا بهم, Wāḥidi, *Asbāb an-nozoūl*, 255. Le ḥadīṯ paraphrase ici — comme souvent— le Qoran, 3, 26 ; 28, 57.

(2) Ici encore Mahomet leur aurait donné l'exemple. Comp. Qoran, 49, 4, à l'adresse des Bédouins, au dire de l'exégèse traditionnelle.

(3) حجازيون, gens du Ḥigāz ! (*Aġ.*, VI, 6,1) Voilà comment au 1er siècle les poètes des Ḫârigites — en majorité de Bakr et de Tamīm — qualifient les orthodoxes !

exploiteront la légende d'Abraham et d'Ismaël, ancêtres de tous les Bédouins. Mahomet avait limité son ambition à la conversion du Ḥiǵāz. Ils le travestiront en prophète de l'humanité. Quand on considère l'indigente matière, sur laquelle ils durent opérer, on n'hésitera pas à qualifier de chef-d'œuvre l'ensemble de ces audacieuses évolutions. Leur adresse empêchera les Bédouins ombrageux de s'apercevoir qu'ils se laissaient mener par une minorité, la même minorité contre laquelle leurs poètes de la *ǵāhilyya* avaient élevé de si vibrantes protestations (1).

Malgré des dissentiments passagers, l'entente persistera entre les deux grandes fractions de la race arabe. Elle assurera le triomphe de l'islam et un siècle d'étonnants succès militaires. Nous allons donc étudier de plus près le milieu, où l'œuvre de Mahomet devait recruter ses plus intelligents auxiliaires, parmi les citadins du Ḥiǵāz.

*
* *

Ṭâif, la Mecque ! Par elles nous commencerons cette nouvelle randonnée à travers l'Arabie occidentale, pour compléter celle commencée dans le *Berceau de l'islam*. Je ne crois pas céder à un caprice, en juxtaposant de la sorte ces deux toponymes. Je me contente de répondre — on le verra — à l'invitation des Arabes, pour lesquels « la Mecque fait partie de Ṭāif, et Ṭāif de la Mecque » مكّة من الطائف والطائف من مكّة ; ainsi aimait à dire Mahomet (2). Telles Gand et Bruges, dans l'histoire mouvementée de la Flandre médiévale — on serait tenté de les appeler des villes-sœurs, tant leur histoire se ressemble et se compénètre. Dans les deux centres, on suit d'un regard scrutateur les vicissitudes de la vie politique, les oscilla-

---

(1) Cf. *Yazīd*, 38—55 ; nos *Aḥābīš et l'organisation militaire de la Mecque*, passim.

(2) ʿOǵaimī, *Aḫbār Ṭāif*, 10 b. Ce sigle désignera désormais اهدى اللطائف من اخبار الطائف œuvre de حسن بن المرحوم علي الشهير بالعُجيمي, manusc. de la Biblioth. Khédiv. du Caire, marqué au catalogue, section Histoire, sous le n° 87 م. Dans ce recueil de *Varia* مجموعة, cette monographie de Ṭāif occupe les pp. 7b — 22a. Sur l'auteur, ʿOǵaimī, cf. Brockelmann, *Geschichte*, II,392, où n'est pas signalée cette composition, laquelle ajoute peu à nos connaissances sur l'histoire ancienne de Ṭāif.

tions du marché chez la voisine. C'est seulement après la reddition de la Mecque, que Ṭāif, jugeant son indépendance compromise, songera à traiter avec Mahomet.

Chez les Bédouins du Tihāma et du Sarāt — nous le savons par le Qoran, Ṭāif et la Mecque s'appelaient القريتان, les *deux villes* par excellence ; il faudrait peut-être ajouter : *Al-Makkatān*, « les deux Mecques » (1). Malheureusement les poésies, où la dernière locution se trouve conservée, nous paraissent d'une douteuse authenticité (2). Nous savons que dans les toponymes, les poètes affectaient parfois d'employer, au lieu du singulier, la forme du duel (3). Les fabricants de pièces apocryphes le savaient encore mieux que nous. Ce qu'ils ont prétendu, c'est attester d'une façon graphique les relations, la solidarité des deux cités. Celle-ci se trouvait renforcée, nous le verrons, par de nombreuses alliances matrimoniales et par la communauté des intérêts économiques. Ce fait était universellement reconnu. A chaque Qoraiśite, à chaque Ṭāifite de renom, le ḥadīṯ suppose des beaux-pères à Ṭāif ou à la Mecque, قُرَشِيّ وختناهُ ثقفيان او ثقفيّ وختناه قرشيان (4). Imposante était — nous le verrons plus loin — la liste des propriétaires mecquois (5), dans les monts du Sarāt ; et non moins, celle des

---

(1) Qoran, 43, 30 ; Ibn Hiśām, *Sīra*, 519, 11.

(2) Ibn Hiśām, *Sīra*, 121, la pièce attribuée au légendaire Waraqa ibn Naufal est sûrement apocryphe. Celle citée, *ibid.*, 518—519, est pour le moins suspecte. C'est une réplique, *naqīḍa*, à une poésie, déjà suspectée au temps d'Ibn Hiśām ; cf. 418, 1—2 : « aucun critique poétique ne la connaît, pas plus que sa *naqīḍa* ». Dans la phraséologie de cet auteur très circonspect, ce verdict équivaut a une condamnation ; cf. nos remarques dans *MFOB*, VII, 316—317.

(3) Ou même le pluriel ; ainsi *Afākil* = *Afkal* ; Bakrī, *Mo'ǧam*, 116. *Marwatān* = *Marwa* ; Ibn Hiśām, 173, bas, (morceau apocryphe, composé de centons *archaïsants*) ; Raqqatan = Raqqa. Ibn Qais ar-Roqayyât (dans *Aǧ.* S. I, 45). Comp. dans *Aǧ.*, X, 53, 1, d.l., « les deux Ḥiǧāz » ; *Berceau*, I, 16, n. 3, « les deux Maśriq » dans le poète Ǵamīl, *Aǧ.*, VIII, 94, 19 ; dans le Qoran, 55, 16, 17 et passim ; « les deux Naǵd » ; *ibid.*, 90, 10 ; *Koūfān* = *Koûfa* ; Moṭahhar Maqdisî, *Livre de la Création* (éd. Cl. Huart), IV, 103 : *Kawâẓim* = *Kāẓima* ; Ḍoû'r-Roumma, *Dîvan*, (éd. Macartney), XXXV, vers 45.

(4) Ḥanbal, *Mosnad*, I, 381, 9 ; Wâḥidi, *Asbāb an-nozoûl*, 279.

(5) Azraqî, *Chroniken* (Wüst.), 70 ; I. S., *Ṭabaq.*, I[1], 52, 240 ; Yâqoût, *Mo'ǧam*, Wüst., III, 497, lire جلّ au lieu de حل.

Ṯaqafites (1) possédant le titre de *ḥalîf*, alliés, qoraišites, ou actionnaires et commanditaires des banques mecquoises, aux environs de l'hégire.

Ces considérations nous décident à étudier d'abord Ṭāif. C'est à peine si nous nous apercevrons avoir quitté la Mecque, en nous arrêtant dans la cité des Ṯaqafites et dans les montagnes, dominant à l'Est le ḥaram mecquois. Nous y retrouvons, presque à chaque pas, le souvenir, l'intervention des grandes familles mecquoises, les Omayyades, les Hāšimites, les Maḫzoūmites. Ṭāif, c'était encore la Mecque, mais dans un cadre plus riant que la « stérile vallée, où, entre de hautes montagnes noires, sans une goutte d'eau, sans un brin d'herbe » (2) se dressait l'édicule de la Ka'ba. C'était une Mecque champêtre, ventilée, où l'on respirait et vivait à l'aise. C'est seulement en redescendant les pentes du Sarāt, en se rapprochant du *ḥaram* mecquois, après avoir quitté le territoire de Ṭāif, que cessait brusquement la succession de propriétés, de villas, de bastides qoraišites. Cette halte aux abords de la cité sainte du Tihāma nous préparera à mieux saisir la caractéristique étrange de cette métropole qoraišite, ville unique en Arabie, dont seul le commerce peut justifier l'existence et la prospérité. Chemin faisant, nous aurons pris contact avec un coin inconnu des paysages du Ḥigāz, achevé de nous convaincre que l'ensablement progressif, *fatal* — au sens de Winckler — ne menaçait pas toute la Péninsule: une thèse que nous avons discutée dans le *Berceau de l'islam*.

A vrai dire, si on les compare à leurs contemporains mecquois et médinois, les Ṭāifites ont fourni un bien mince contingent au groupe des premiers Compagnons de Mahomet. On aura vite achevé de les compter dans l'innombrable armée des *Ṣaḥābīs*. A ces *Pères* de l'église musulmane, témoins et échos des traditions primitives, les plus anciens compilateurs de *Ṣaḥīḥ* et de *Mosnad* ont prêté leur propre curiosité et leur loquacité inépuisable. Ṯaqīf se trouve sous ce rapport largement distancée par

(1) Relatif de Ṯaqīf, tribu principale de Ṭâif.

(2) Qoṭb ad-dīn dans *Chroniken* (Wüstenfeld), III, 334.

mainte tribu du Ḥiǵāz, sans en excepter des tribus aussi déconsidérées que Ḡifār et Daus (1).

Dans la littérature qoranique, les écrits appelés *Asbāb an-nozoūl* prétendent expliquer les « occasions ayant motivé la révélation des versets ou des groupes de versets » et représentent un effort intéressant de l'exégèse musulmane pour suppléer à l'imprécision du Livre d'Allah. On sait la place envahissante prise par les Qoraiś et les Anṣārs dans ces recueils d'*Asbāb*. Or, l'ère des révélations se trouva pratiquement close, quand, un an avant la mort du Prophète, Ṭāif se décida à traiter avec lui. Aussi le nom de la cité figure-t-il à peine dans le *Tafsīr*, exégèse qoranique (2). Circonstance encore plus défavorable : un seul Ṯaqafite avait jusque-là représenté ses concitoyens dans l'entourage du Maître. C'était, convenons-en, une tâche particulièrement ardue de mettre en relief, dans l'interminable galerie des Ṣaḥābīs, des traits aussi ingrats que ceux de ce Moḡīra ibn Śo'ba, traître, assassin et voleur. On a tenté de l'encadrer dans un cortège de prosélytes ṯaqafites. On pourra consulter à leur sujet la note 3 de cette page. Ce sont généralement des inconnus, aux dénominations, aux généalogies incertaines. Ces inconsistantes figures servent à masquer les vides, à dissimuler la résistance prolongée, opposée à l'islam par la *Mecque du Sarāt* (3). Il en fut de la sorte jusqu'au

---

(1) Il serait intéressant de découvrir le moḥaddiṯ dausite ou azdite (peut-être à l'époque de la prodigieuse fortune des Mohallabides : A. Horaira est partisan des Marwānides !) qui a créé l'originale figure d'Aboû Horaira et de son parrain dans la foi, Al-Ḥāriṯ ibn aṭ-Ṭofail ; cf. *Aḡ.*, XII, 53—57. Aboû Ḏarr, le Ḡifārite, est une création de la Śī'a. Sur la douteuse réputation des B. Ḡifār, cf. nos *Aḥâbīś*, 428.

(2) D'après Wāḥidī, *Asbāb*, 32, Qoran, 2, 163 regarderait Ṯaqîf.

(3) Compagnons ṯaqafites *anonymes* ; Wâḥidī, *Asbāb*, 91, 1, ou *légendaires*, comme Rāfi' ibn Yazīd ; *Osd*, II, 160; Ḥanbal, *Mosnad*, IV, 170—174 l'insignifiant *mosnad* du Ṯaqafite Ya'li ibn Morra (dédoublé dans *Osd*, V, 129), collection de légendes fantastiques; cf. Ibn Ḥaǵar, *Iṣāba* E., III, 669, n° 9361. Aḫnaś ibn Śarīq adversaire du Prophète à la Mecque (Ya'qoūbi, *Hist.*, II, 23) ḥalīf très influent مطاع chez les Banoū Zohra (voir plus loin), du nombre des مؤلفة قلوبهم ; sa conversion est contestée. Ibn Haǵar, *Iṣāba* E., I, 25—26, n° 61. Le Ṯaqafite Sa'īd ibn 'Obaid accompagne Mahomet au siège de Ṭāif : discussion pour ses droits au titre de Ṣaḥābī ; Ṭab., *Annales*, I, 1674, 2—3; Ibn Ḥaǵar, *Iṣāba* E.,

meurtre du sympathique ʿOrwa ibn Masʿoūd. Aussi a-t-on essayé de transformer en martyr de la cause islamique ce personnage, victime de rancunes locales, des rivalités politiques, divisant Guelfes et Gibelins de Ṭāif (1). Cette cité ne pouvait décemment accepter d'être représentée exclusivement dans les ménologes primitifs par le compromettant Mogīra. Elle chargera ses *moḥaddiṯ*, traditionnistes, de lui découvrir des acolytes plus décoratifs, sinon plus authentiques.

Les Ṭāifites figurent donc les *ouvriers de la onzième heure* et leur influence sur les premiers débuts de l'islam paraît négligeable. Lorsque, à la suite de laborieuses négociations, où l'on constate l'absence de toute spontanéité, ils se décidèrent à l'accepter, la faculté d'inspiration créatrice du Prophète se trouvait épuisée. Retiré à Médine, il se contenta d'y recevoir les députations des Arabes, « de noter la réalisation du triomphe promis par Allah, de compter les foules s'empressant d'embrasser le *dîn* d'Allah, اذا جاء نصر الله والفتح ورايتَ الناسَ يدخلون في دين الله افواجاً (2). L'adhésion des Ṭāifites lui parut d'un heureux augure. A ces néophytes, il manqua la souplesse, j'allais dire, la crédulité des naïfs Anṣārs. Encore moins purent-ils se prévaloir de l'avantage — si adroitement exploité par les Qoraiś — d'avoir vu grandir parmi eux l'auteur du Qoran. Par bonheur l'intelligence politique leur permettra de suppléer à l'infériorité où devait les placer leur tardive adhésion, si âprement marchandée (3). Dans la tâche d'organiser, de façonner les Bédouins, en la qualité d'entraîneurs d'hom-

---

II, 49-50, n° 3273. ʿOṯmān ibn Rabīʿa, Ṣaḥābī ṯaqafite obscur; Ibn Ḥaǵar, *op. cit.*, E., II, 459 ; autre (inconnu au même auteur) Ḥanbal, IV, 8—10, il s'agit de Aus ibn Abi Aus (forme suspecte de filiation !) ou Aus ibn Ḥoḏaifa ; ḥadīṯ de ʿOṯmān ibn Abi'l-ʿAṣi ; *ibid.*, IV, 21—22. Ibn Ḥaǵar (*s. v.*) connaît seulement un Ṣaḥābī qoraiśite de ce nom ; Ibn Ḥanbal n'indique pas sa généalogie. Autres Ṣāḥābīs de Ṭāif, chez Ibn Ḥanbal, *op. cit.*, III, 416, 417. Sur Sofiān ibn ʿAbdallah cf. Ḥanbal, *op. cit.*, III, 413; Ibn Ḥagar, *op. cit.*, E., II,54, n° 3315. Pour Abou'l-Baṣīr, cf. Ibn Hiśām, *Sīra*, 750—752; 753,2.

(1) Voir plus loin ; on le compare au Christ; Tirmiḏī, *Ṣaḥīḥ* D., II, 206. On en fera autant — à défaut du sayyd Ḡailān — pour les fils de ce dernier ; *Aḡ.*, XII, 45 ; *Osd*, IV, 43.

(2) Qoran, sourate 110.

(3) Voir plus bas, chap. VI : *La religion à Ṭāif*.

mes, ils se sont avancés au tout premier rang. Il suffit de nommer ici Mogīra, Ziād, Ḥaǵǵāǵ (1), les nombreux collaborateurs ṯaqafites de ces hommes d'Etat, enfin l'extraordinaire Moḫtār, la figure la plus originale du premier siècle de l'hégire, dont l'influence sur les Bédouins laisse dans l'ombre celle exercée par Mahomet et les hommes du Triumvirat.

Ces personnages ont plus contribué à la diffusion, au raffermissement de l'islam que des centaines de Ṣaḥābīs incolores, leurs contemporains, largement exaltés par les *Ṭabaqāt*. Jusque dans les *Manāqib*, un observateur attentif peut découvrir des essais de synthèse historique, condensés dans un ḥadīṯ, et généralement attribués à Mahomet. Au siège de Ṭāif, invité à maudire la tribu rebelle, le Prophète aurait prié Allah « de convertir Ṯaqīf et *par leur entremise* de *raffermir* les autres musulmans, اللهمّ اهدِ ثقيفاً واثبِتْ بهم »(2). Ces *autres* représentaient la masse des nomades, dont l'éducation islamique restait à faire. En cette rude tâche, les Ṭāifites dépassèrent de bien loin les Médinois, placés dans des conditions par ailleurs si favorables. De bonne heure, les Ṯaqafites — ainsi appelés du nom de la principale tribu de Ṭāif— comprirent la nécessité de se joindre au groupe des Qoraiśites, maîtres du califat, de se déclarer leurs auxiliaires, au lieu de s'engager, comme les Anṣārs imprévoyants et boudeurs dans une opposition sans issue. En agissant de la sorte ils ne faisaient que continuer — nous le verrons — les traditions politiques de leur cité natale. Leur habileté, leurs talents de gouvernement ont contribué, pour une part notable, à assurer la prospérité de la brillante période omayyade, le siècle de la grande expansion islamite.

A la suite des auteurs musulmans, les orientalistes (3) s'obstinent à reconnaître dans le calife ʿOmar le fondateur de l'empire arabe. Cette conception a achevé d'embrouiller l'écheveau, extraordinairement compliqué

---

(1) Comp. notre *Ziād ibn Abīhi, vice-roi de l'Iraq, lieutenant de Moʿāwia I*, extrait de *Rivista degli studi orientali*, vol. IV.

(2) ʿOǵaimī, *op. cit.*, 12 a.

(3) Voir p. ex. D. B. Macdonald, *Development of muslim theology, jurisprudence and constitutional theory*, 14 etc.

de la primitive histoire de l'islam. Dans la réalité des faits, ʿOmar ne se montra pas meilleur souverain que ʿOṯmān. S'il gouverna, ce fut au milieu de l'anarchie ; il en mourut victime et, après lui, ses deux successeurs. Les Arabes refusaient de comprendre que, pour continuer l'œuvre politique de Mahomet, une autorité centrale s'imposait et que cette autorité ne pouvait être assumée que par la tribu de Qoraiš. Dans cette lutte contre l'indiscipline de leurs sujets, s'était usé le prestige des « justes califes, الراشدون », impuissants à dompter l'individualisme des nomades (1). Avec l'avènement des Omayyades, tout change de face : à eux revient la constitution définitive du califat, l'instauration d'un pouvoir souverain. Moʿāwia, Yazīd, ʿAbdalmalik, Walīd, ces noms fameux résument cette période. Or, à côté de ces souverains qoraišites, on peut être sûr de rencontrer invariablement des lieutenants ṯaqafites. Seuls parmi les Arabes, les Qoraišites possédaient le sens gouvernemental. Leur hégémonie devenait une nécessité politique. L'éloquence plus désintéressée des Ziād et des Ḥaǧǧāǧ, leur dévouement sans bornes, reussiront à faire admettre le primat de la tribu privilègiée et leur fermeté achèvera de l'imposer à l'individualisme bédouin.

Depuis le règne de Moʿāwia, Ṭāif conserva donc le privilège de fournir les Richelieu arabes, dont l'objectif sera d'établir, de consolider la *ǧamāʿa*, l'unité de l'islam. Sous Walīd I, au moment où l'empire arabe atteignit son apogée, le plus grand homme du règne, ce n'est pas le monarque qoraišite, mais le ṯaqafite Ḥaǧǧāǧ. A la collaboration des Omayyades et de leurs ministres de Ṭāif est due, en majeure partie, la fondation du califat arabe, organisme politique dont la ruine aurait pu compromettre, au premier siècle, l'avenir de l'islam. Cette constatation nous amène à deviner, dès maintenant, l'influence exercée par les habitants de Ṭāif sur les destinées de la religion musulmane.

(1) Ibn al-Aṯīr, *Kāmil*, E. III. 57—60. Ṭab., *Annales*, I, 2907—2914.

I

LA RÉGION DE ṬĀIF

La chaîne du Sarāt. — La distance, les routes entre la Mecque et Ṭāif. — Site de la ville. Les environs. Extension du territoire. — Le mont Ḡazwān. — Pâturages et forêts. — Hameaux et centres de culture. — Propriétés qoraiśites. — Al-ʿArǵ, Lyya, Rokba, Al-Waḥṭ ; Al-Waǵǵ et son sanctuaire. — Le creusement des puits.

A maintes reprises, nous avons eu l'occasion de mentionner le Sarāt, la chaîne montagneuse, s'allongeant parallèlement à la Mer Rouge. Cette massive épine dorsale, frontière naturelle entre le Naǵd et le Ḥiǵāz (1), s'incline, du côté de l'occident, vers les steppes grises du Tihāma, vers les terres chaudes et encaissées du Ḡaur. La façade orientale du Sarāt domine les plateaux ventilés de l'Arabie centrale. L'érosion séculaire y a pratiqué d'innombrables brêches, creusé des cirques, percé des défilés. Ces trouées facilitent les communications entre les tribus de l'intérieur et les cités commerçantes du Ḥiǵāz (2). L'activité sismique a

---

(1) Ibn al-Kalbī rattachait Ṭāif au Naǵd ; Bakrī, *Moʿǵam*, 8, l. 14. On place Ṭāif dans la mouvance des Laḫmides de Ḥīra ; Ṭab., *Annales*, I, 958,15. L'origine de cette attribution provient sans doute des vers (apocryphes ?? من مصنوعات ابن الكلبي), *Aḡ.*, XVIII, 161, 4 d. l., cités *ibid.*, p. 161, 4, 15, par ex.

كانت اتاوةُ قومِهِ لمحرّق زمنًا وصارت بعدُ للنعمان

De là, l'extension du pouvoir des Laḫmides الى الطائف وسائر الحجاز ومَن فيها مِن العرب (Ṭab., *loc., cit.*) comme a l'époque de l'inscription de Namāra, où ello représente une réalité.

(2) On appelle *manāqib* ces trouées, الثنايا الغلاظ بين نجد وتهامة ; Bakrī, *Moʿǵam*, 544. Sur la façade orientale et occidentale du Sarāt, voir Hamdānī, *Ǵazīra*, 127, bas.

secondé ce travail de démolition, produit un entassement d'arêtes, de sommets, d'aiguilles et de tables, qui semblent monter à l'assaut du ciel. Entre les tronçons de la chaîne confuse, de larges wādis, se frayant passage, ont accumulé le dépôt de leurs sédiments, avant d'aller porter à l'Erythrée le tribut problématique de leur cours intermittent.

Peu avant d'atteindre la latitude de la Mecque, vers le point où, par dessus la dépression de ʿArafa, la verte vallée de Naʿmān (1) étale ses bouquets d'acacias-arāk (2), le Sarāt gagne en hauteur et aussi en régularité. La chaîne se redresse brusquement pour former une véritable muraille rocheuse. Son sommet ou *dos* — tel serait le sens de *sarāt* (3) — atteint une altitude moyenne de 2000 mètres (?), comme le Liban syrien, dans lequel les géographes arabes croient reconnaître le prolongement septentrional de la chaîne arabique. Son hypsométrie croît à mesure que le Sarāt se raccorde aux massifs tourmentés, déployés en éventail, du Yémen. Il prend alors le nom des tribus locales. Ainsi on cite le Sarāt de Daus, de Baǵīla, des Azd (4); modestes confédérations bédouines, qui occupent les plateaux et chaînons secondaires.

Dans la partie nord de cette section du Sarāt, une des cimes les plus élevées—on l'évalue à environ 3000 mètres (?)—serait le mont Gazwān (5). Pour l'Arabie, c'est presque la nature des Alpes, puisqu'on y observe la congélation de l'eau (6). Avec sa ceinture de jardins, situés à trois ou

---

(1) Appartenant au territoire de Ṭāif et située dans le Sarāt ; *Aǧ.*, VI, 25 ; *Chroniken* (Wüst.) III, 336.

(2) Mentionnés encore par Burckhardt, *Voyages*, I, 81 ; cf. *Berceau*, I, 69 ; Hamdānī, *Ǵazīra*, 153, 4. Dans *Aǧ.*, II, 80, 6, lire *Sarāt* au lieu de *Śarāt* (dans le pays d'Edom). Cette dernière confusion est fréquente dans nos textes.

(3) Comp. Yāqoūt, E. V, 59 : on dit سراة الفرس et سراة الطريق, expliqué par متن, dos.

(4) Yāqoūt, E. V, 59, 60 ; Hamdānī, *Ǵazīra*, 121.

(5) Il domine la ville ; L. Roches, *Dix ans à travers l'Islam*, (1834-1844), p. 329. Ce nom englobe tout le massif montagneux de la région ṭaqafite ; Yāqoūt, *Moʿǵam*, W., III, 798 ; Iṣṭaḫrī, *Géogr.* (éd. de Goeje), 19. Hamdānī, *Ǵazīra*, 49, 2, l'appelle جبل عرفة العالي, « la haute montagne dominant ʿArafa ». Bakrī, *Moʿǵam*, l'a omis ; son attention se borne aux toponymes mentionnés dans la poésie et le ḥadīṯ.

(6) Iṣṭaḫrī, *loc. cit.* ; Maqdisī, *Géogr.*, 79, 9 ; Tamisier, *Voyage*, 1, 291, 292.

quatre kilomètres de l'enceinte urbaine, la ville de Ṭāif se développe dans une plaine sablonneuse que limitent en fer à cheval des contreforts détachés du Gazwān et s'ouvrant dans la direction de la Mecque (1).

Entre cette ville et Ṭāif, la distance se trouve diversement évaluée. Les auteurs arabes parlent de deux ou trois *marḥala* (2)—*marḥala* formait l'étape ordinaire du voyageur ou du chamelier (3) ; halte journalière, souvent déterminée par la présence de l'eau. Heureusement, dans le Sarāt, les points d'eau et de pacage se rencontraient plus rapprochés que dans les steppes brûlées du Tihāma (4). Pour les communications entre les deux principales agglomérations du Ḥigāz méridional, la longueur de l'étape dépendait de la route choisie. Or, de la Mecque à Ṭāif, conduisait une coursière طريق مختصرة (5), vraisemblablement celle passant par Kodā, grimpade rude et rocailleuse. Le topographe mecquois, Qoṭbaddīn en parle avec effroi. Le poète 'Omar ibn Abi Rabī'a l'utilisait, quand une aventure amoureuse réclamait le trop galant Maḫzoūmite au pays de Ṭaqīf (6). Maqdisī, le géographe, amateur de l'autopsie et des

---

(1) Cf. Burckhardt, *Voyages*, I, 110 ; Tamisier, *op. cit.*, I, 271 - 272.

(2) Maqdisī *op. cit.*, 212 ; Ibn Baṭṭoūṭa, *Voyages*, I, 359 ; Ya'qoūbī, *Géogr.*, 316, 9. (Iṣṭaḫrī, *op. cit.*, 19, 9 manque de précision) ; Ibn Rosteh, *Geogr.*, 184 ; Ibn Ǵobair, *Travels*[2] (de Goeje), 122, 3. Burckhardt parle de trois journées (ou de 72 milles), comme Ibn Ǵobair, *loc. cit.* lequel ajoute على الرفق والتؤدة, donc trois petites journées. Cf. Snouck Hurgronje, I, 27.

(3) Comp. remarques de *Chroniken der Stadt Mekka*, Wüst. III, 79, 15-20. Pour l'appréciation très variable de la *marḥala*, voir Maqdisī, *op. cit.*, 106, 11. Le *Handbook of Arabia*, (Londres, 1920), I, 126 évalue à 75 milles la distance entre la Mecque et Ṭāif et « à environ 5.000 pieds » l'élévation de cette dernière ville.

(4) Burckhardt, *Voyages*, I,84, 85, 87 ; Bakrī, *Mo'ǵam*, 636, d. l.

(5) Hamdānī, *Ǵazīra*, 121,7 ; Bakrī, *op. cit.*, 544. Pour la double route, cf. Burckhardt, *op. cit.*, I, 85, 91, 115 ; Wāqidī, *Maǧāzi* (Well.), 251 ; Hamdānī, *loc. cit.*, Maqdisī, *Géogr.*, 112, 3-4.

(6) *Aǧ.*, I, 85, 18. Pour les deux routes, L. Roches, 316, ne parle que de deux journées ; Tamisier, I, 352 compte un maximum de 25 heures. Dans ma précédente notice, consacrée à Ṭāif, je me suis donc trompé, en ne parlant que d'une « forte journée » pour la distance entre Ṭāif et la Mecque.

mensurations exactes, a noté les deux itinéraires, nécessitant alternativement deux ou trois étapes.

Dans ses récits si vivants, il arrive souvent à l'auteur de l'*Aġāni* de sacrifier au pittoresque des détails la précision topographique. Par endroits aussi, cette imprécision provient de l'incorrection du texte qui nous a été transmis. Nous aurons à utiliser la notice consacrée par l'*Aġāni* à Al-ʿArǵī, un Omayyade poète, lequel, condamné à la détention perpétuelle, plagiera, sans s'en douter, l'exclamation de Néron : *Qualis artifex pereo* , اضاعوني واي فتى اضاعوا (1). Al-ʿArǵī doit son nom au village d'Al-ʿArǵ, dans la région de Ṭāif. Al-ʿArǵ devait se trouver à une faible distance de cette ville, puisqu'on le signale toujours dans les alentours et parmi les « dépendances » immédiates de Ṭāif. De ʿArǵ, on se rendait en cette ville pour y assister à la prière du Vendredi (2). Par ailleurs l'*Aġāni*, dans un passage fort contourné, semble indiquer Al-ʿArǵ, comme dominant la Mecque (3). Ce renseignement doit s'interpréter comme celui à propos du Gazwān, quand on l'appelle « la haute montagne de ʿArafa ». Ġazwān désigne ici le massif montagneux, voisin de Ṭāif, sans doute le « Djebel Kora » de Burckhardt, d'où ce voyageur a « discerné Ouadi Muna ». ʿArǵ aurait donc occupé, pensons-nous, le rebord extrême d'un palier surélevé, sorte de belvédère dominant le *ḥaram* mecquois (4), mais

---

(1) *Aġ.*, I, 165.

(2) *Aġ.*, I, 156, d. l. Toujours appelé عرج الطائف ou قبل الطائف ; *Aġ.*, I, 154 ; Qotaiba, *Poesis*, 365, 3. ʿOǵaimī ne la connait plus. Serait-ce le *Ras el Kora* de Burckhardt, I, 86 ? ʿOrwa ibn Masʿoūd met seulement cinq jours entre Médine et Ṭāif. C'est un *record* ; il doit attester le zèle du néophyte, désireux d'amener ses compatriotes à l'islam.

(3) *Aġ.* I, 155, 2—3. Il faut lire فُثُق et non فثق et remplacer le chiffre «trois» ثلاثة par «trente-trois». Sur Fotoq, cf. Yāqoūt, *Moʿǵam* (Wüst.) III, 850—851, une قرية dans les «dépendances de Ṭāif», Hamdānī, *op. cit.*, 187, 11. Un autre Al-ʿArǵ se trouve entre Médine et la Mecque. I. S. *Ṭabaq.* I[1], 157, 20. Hamdānī, 187, 13 place Ṭāif, Fotoq et la Mecque sur la même latitude.

(4) Yāqoūt, E. VI, 141 proclame ʿArǵ اوّل بلاد تهامة ; affirmation difficilement conciliable avec son élévation et sa proximité de Ṭāif. Comprenez : entrée du Tihāma ? Comp. Burckhardt, *Voyages*, I, 85, 91, 115. De la Mecque, on se rend à âne à Ṭāif ; Ibn Hiśām, *Sīra*, 272, bas ; cf. Burckhardt, *op. cit.*, I, 100.

qu'on ne pouvait atteindre qu'en suivant les interminables lacets des pistes, serpentant à travers la montagne et qui formaient, « les deux étapes montagneuses », مرحلتين في الجبل de Maqdisī (112, 4).

*
* *

Dans l'Arabie occidentale, on eût difficilement imaginé une région plus pittoresquement variée que les environs de Ṭāif : succession de vallées fertiles et bien irriguées, de pentes verdoyantes, où la culture des céréales alternait avec celle des arbres fruitiers et les bocages forestiers. Les montagnes voisines offraient des pâturages estimés (1). Leurs forêts étaient fréquentées par les bûcherons, les charbonniers et aussi par les goudronniers et les résiniers. Ceux-ci recueillaient le suc des arbres à gomme ; ils extrayaient des conifères, couvrant les versants du Sarāt, le goudron (2), remède employé avec succès contre la gale du chameau (3).

Ces manœuvres s'y rencontraient avec des bandes de chasseurs, arrivés de Ṭāif et parfois de la Mecque, en compagnie de leurs meutes, de leurs faucons et de leurs guépards (4). La vie, le mouvement régnant partout, et jusqu'au sein des forêts, contrastait agréablement avec le

---

(1) Hamdānī, *Ǵazīra*, 120—21 ; *Chroniken*, Wüst., II, 75—76. Pour les environs de Ṭāif, voir Tamisier; *Voyage*, I, 295—355 et Burckhard, *Voyages*, I, 84—89. Comp. Périer, *Al-Ḥadjdjādj*, 1—2 ; Ibn al-Faqīh, *Géogr.*, 22; ʿOǵaimī, *Aḫbār Ṭāif*, 20 *a.*, etc.

(2) قطران peut également désigner une substance odorante pour les fumigations si appréciées des Arabes. Cf. Van Hoonacker, *Introduction de l'encens dans le culte de Jahveh* dans *Rev. bibl.*, 1914, 173—174. Pâturages ; *Aǧ.*, XVIII, 159, 3.

(3) Comp. *Naqā'iḍ Ǵarīr*, 183 ; يمشُون فى حَلَق الحديد كما مَشَتْ جُرْبُ الجمال بها الكُحَيل المُشْعَلُ scolion : الكُحَيل القطران (cf. ʿAmir ibn aṭ-Ṭofail, *Divan*, XXII, 1, عرعر et بان dans le Sarāt). La comparaiscn est familière aux poètes ; Ḥoṭai'a, *Divan*, XXIII, 13 (notes de Goldziher); Qais ibn al-Ḫaṭīm, *Divan*, VII, 8; autres citations dans Salhani-Haffner, *Aḍdād*, 17, bas; 18, haut ; 137, bas ; Aḫṭal, *Divan*, 24, 1. Comp. Balāḏorī, *Aśrāf* (Ahlwardt) 9, 4 d. l. ; autres allusions, *Aǧ.* XII, 14, l. 14, XIII, 136, 8. Conifères dans le Sarāt ; Tamisier, *Voyage*, II, 33, 96, 113.

(4) فهرد, notice d'al-ʿArǵi ; *Aǧ.*, I et VIII, 145 ; pour la chasse au guépard, cf. *Aǧ.*, IX, 82.

silence, planant sur les mornes solitudes du Tihāma et de la région mecquoise.

En sortant de Ṭāif, du côté sud-ouest, par le Bāb as-salāma, on rencontre de nos jours le hameau de Salāma, un ancien faubourg distant d'une dizaine de minutes, auquel cette porte doit son nom. La mère du calife ʿabbāside Moqtadir y posséda une propriété, *ḥā'iṭ*. Les descendants d'Ibn ʿAbbās s'étaient fixés à Salāma, dans les environs presque immédiats du sanctuaire élevé à leur ancêtre (1).

Quelle était l'extension du territoire relevant de Ṭāif ? D'après une donnée du Qāmoūs, « le premier village rencontré s'appelait Loqaim (2) et le dernier Al-Waḥṭ, » (3). Loqaim se trouvait, nous le savons, sur la route de Syrie et Al-Waḥṭ, au sud-est de Ṭāif. C'était un grand village, mais d'origine moderne, avec des puits, des jardins et des champs de céréales (4). Ces précisions ne nous avancent guère, la distance exacte de ces localités, par rapport à Ṭāif, n'étant nulle part indiquée d'une façon bien nette. Je propose d'identifier Al-Waḥṭ (5) avec le toponyme « Ouahad », mentionné par Maurice Tamisier (*Voyage*, I, 330). « C'est, assure-t-il, le dernier des environs de Taïffa ». D'après les indications assez vagues de ce voyageur, il faudrait le placer à une heure et demie de cette ville.

Au pied du mont Ǧazwān, après des vergers et des champs où « chaque feuille, chaque brin d'herbe se couvraient d'une rosée balsamique » (Burckhardt), sur les plateaux, rafraîchis par les brises du Naǵd, par les émanations résineuses des conifères, dans le creux des vallons, s'élevaient des hameaux (6), modestes agglomérations de fermes et centres de cultu-

---

(1) Hamdānī, *op. cit.* 121, 5 ; Yāqoūt, *Moʿǧam*, Wüst III, 113 ; Tamisier, *Voyage*, I, 272, 320.

(2) وهي على وزن زُبير , ʿOǵaimī, *man. cité*, 20, *a*. Pas dans Yāqoūt ni dans les anciens géographes. ʿOǵaimī n'est intéressant que pour la topographie moderne de Ṭāif. Pour l'antiquité, il puise dans les sources littéraires, comme nous.

(3) Cité dans ʿOǵaimī, *op. cit.*, 8, *a*.

(4) ʿOǵaimī, *op. cit.*, 20 *a*.

(5) ʿOǵaimī, *op. cit.* 20, *a* le place « a trois milles au sud de Waǵǵ » qu'il identifie vraisemblablement evec Ṭāif.

(6) Cf. Burckhardt, *Voyage*, I, 86, 87.

re : Al-ʿArǵ, Al-Baqīʿ, Al-Waḥṭ, Ǵilḍān ou Ǵildān (1) ; cette dernière un *ḥimā*, une plaine fertile et « unie comme la paume de la main » (2). ʿArǵ était un vrai village, قرية جامعة . Il faut en dire autant de Waḥṭ (3), lequel surveillait les vastes vignobles du voisinage. C'était également le rôle d'Al-Lyya (4), fortin appartenant au chef hawāzinite, Mālik ibn ʿAuf (5). Ces agglomérations paraissent avoir eu une existence fort éphémère. C'est à peine si certains toponymes (6) ont survécu. Ainsi Burckhardt (II, 221)

---

(1) *Aǧ.* I, 157, 158, et la notice d'Al-ʿArǵī, *passim*. Bakrī, *Moʿǵam*, 241 : Hamdānī, 187, 15. Dans *Aǧ.*, XVIII, 159, 3—4 lire جلدان au lieu de خلدان ; Yāqoūt W., I, 489, 625, 823 ; II, 81, 99 situe Ǵildān entre « Al-Lyya et Basal » (et non *Sabal*, comme *ibid*, II,99). Burckhardt, *Voyages*, II, 221 place « Bisel, à peu près deux heures au sud de Lié (Lyya)» Lire جلدان non حلدان dans Ibn al-Aṯir, *Kāmil* E. I, 289. Comp. Yāqoūt, W., II, 81 et les vers de Mālik ibn ʿAuf : من بطن ليّة وجلدان (d'ici l'on aura déduit l'existence du fortin de Mālik) ; *Aǧ.*, XIII, 3. l. 13.

(2) Contesté entre nomades et citadins ; Ibn al-Aṯîr, *Kāmil*, E. I, 289, 8.

(3) *Aǧ.*, XVIII, 211, Yāqoūt, *Moʿǵam*, E. VI, 141.

(4) Comp. Ibn Sikkīt, *Tahḏīb*, 599 d. à vocaliser *Lyya* au lieu de *Layya* (comme a l'édition). Sur la carte jointe au 2e vol. de Tamisier, « Lyeh » est placée au sud-est de Ṭāif : la première station de l'itinéraire suivi par l'auteur, (II, p. 5) au midi de cette ville, à « quatre heures de marche », d'après Burckhardt, *Voyages*, II, 221. Hamdānī *op. cit* 121, 1, 4 place Lyya et Ǵildān « à l'est de Ṭāif », mais Ǵildân « dans la direction du Naǵd ». La « station » de Fotoq est encore plus vers l'est ; Hamdānī, 187, 12—15. Entre Lyya et Basal, (*Bessel* chez Tamisier), ce voyageur a mis six heures ; *Voyage*, II, 9. Sur ces deux toponymes, voir la carte jointe à Jomard, *Etudes géogr. et histor. sur l'Arabie*, Paris, 1839.

(5) On y vènére un souvenir du Prophète اثر في حجر يقال انه اثر ناقة النبي صلعم ; ʿOǵaimī, *op. cit.* 14, *a*. Vers de Ḫafaf ibn Nadba; Yāqoūt, E. III, 122 : IV. W. 376—77, *Chroniken* W. II, 47. Ṭab. *Annales*, I. 1670—71, I. S. *Ṭabaq.*, III[1], 110, 4, Ibn Hiśām, *Sīra*,851, 2 (à ajouter à l'*index* s. v. *Lyya*).

(6) I. S. *Ṭabaq.*, V, 376,23 : نِبأة من ارض الطائف, avec les graphies نباءة et نباءة ; Ḥanbal *Mosnad*, III, 416 ; Bakrī, *Moʿǵam*, 573. Autres toponymes de la région sans indication de distance; Yāqoūt, W, I, 164, 170, 370 , « Baḥra entre Ḥonain et Ṭāif ». *ibid.*, I, 506, toponymes placés « entre la Mecque et Ṭāif ». Bakrī, *Moʿǵam*, 827, 1 a d. l, D'après Yāqoūt, E. III, 116, *Ǵafn* serait ناحية بالطائف (c. à. d. dans la région de Ṭāif), parce que ce toponyme figure dans le vers du ṭaqafito Nomairī. Bakrī abuse également de ce critère ; voir son *Moʿǵam*, 523, s. v. مركوب. *Daǵnā'*, environs de Ṭāif ; Fākihī, *Chroniken* W., II, 48, bas.

connaît Lyya — il orthographie *Lié* et *Laïa* — « un ouadi avec un ruisseau, de beaux jardins et beaucoup de maisons ». Tamisier (II, 5) y a noté « une forteresse flanquée de tours... des jardins pareils à ceux de Taïffa » et enfin « une grappe (sic) de maisons ». Quant aux autres noms de lieu, géographes et encyclopédistes — comme Yāqoūt et Bakrī — essaient de les localiser par le procédé empirique qui leur est habituel. Pour qu'ils se croient le droit de placer, aux environs de Ṭāif, un toponyme, il leur suffit de l'avoir découvert dans un poète ṯaqafite ou de la région ṯaqafite. An 11e siècle de l'hégire, le village d'Al-Waḥṭ n'était plus que l'ombre de ce qu'il fut, au temps où ʿAmrou ibn al-ʿAṣi en avait fait le plus riche domaine du Sarāt (1).

A défaut de centres importants, on rencontrait partout dans la campagne de florissantes exploitations agricoles, cultivées pour le compte des Ṯaqafites, ou propriétés des riches banquiers de Qoraiš. Les grandes familles de la Mecque tenaient toutes à posséder un lopin de terre dans la région de Ṭāif. On voyait des octogénaires — tel le père de ʿAmrou ibn al-ʿAṣi — escalader la rude montée du Sarāt, moitié à pied, moitié à âne, pour venir surveiller sa vigne de Waḥṭ (2).

La Tradition répugne à reconnaître la condition modeste des intimes amis, des principaux auxiliaires de Mahomet. Ainsi elle s'efforce de rattacher le futur calife ʿOmar, sinon à l'aristocratie, du moins à la riche bourgeoisie de la Mecque. Sa mère aurait été une Maḫzoūmite. Or, devenu calife, ʿOmar exprimera le regret que l'indigence de son père, Al-Ḫaṭṭāb, n'ait pu lui procurer un pied à terre, près de Ṭāif. De grand cœur il se dira « disposé à échanger une bicoque, aux environs de Ṭāif contre dix palais en Syrie ». C'est là un des nombreux ḥadīṯ inventés par le patriotisme des Ṭāifites, mais attestant une réalité indiscutable, à savoir

---

(1) ʿOgaimī, *op. cit.*,20, *b*, à propos de Waḥṭ : بهذه القرية مزارع وعين كبيرة الّا انها الآن ضعيفة و بستانها المذكور فلم يَبْقَ على معْشار ما كان عليه. Au temps de Tamisier,en 1834, modeste exploitation agricole ; *Voyage*, I, 350. Sans doute «le village El-Wahab», lire «Wahat» que le *Handbook of Arabia* , I, 127 place au N. E. de Ṭāif.

(2) Balāḏorī, *Ansāb*, 84 *b*; Ibn Hiśām, *Sīra*, 272, bas.

le prix attaché par leurs voisins de la Mecque (1) — il n'en va pas autrement de nos jours (2) — aux terres du Sarāt (3). Le même ʿOmar ne tardera pas d'ailleurs à y acquérir le vaste domaine de Rokba qu'il transmit à ses descendants (4). L'orthodoxie en a profité pour lui faire exalter la sainteté de la Mecque. « Un péché à la Mecque, aurait-il affirmé, m'inspire plus de crainte que 70 transgressions à Rokba ; لخطيئة أُصيبُها بمكّة اعزّ عليَّ مِن سَبعين خطيئة اصيبها بِرُكْبة » (5). A Ṭāif, les financiers qoraiśites aimaient à venir goûter les plaisirs de la vie champêtre. Parfois même ces arrière-cousins des Bédouins du Tihāma s'y sentaient repris par la nostalgie de la vie nomade. Ainsi nous voyons, au premier siècle de l'hégire, le grand seigneur omayyade, l'excentrique poète Al-ʿArǵī, « conduire en personne ses chameaux à l'aiguade, couvert d'un grossier caban », puis le lendemain, après s'être baigné, accueillir ses amis, vêtu d'un *complet* (6), valant 500 dinārs :

يوماً لاصحابي ويوماً لِلمال مدرعة يوماً ويوماً سربال (7)

---

(1) En même temps que Al-ʿArǵī, un autre ʿOṯmānide, mari de Sokaina, possède à ʿArǵ une ضيعة, abritant un harem considérable : cf. *Aǧ.*, XIV, 166, 6 d. l. *Aǧ.*, I, 88, 6 : ضيعة d'un Ġomāḥite près de Ṭāif. Autres « châteaux » de Qoraiś dans la région de Ṭāif ; *Aǧ.*, I, 155, haut.

(2) Tamisier, *op. cit.*, I, 169—355. On fait affirmer par Moʿāwia que « dix maisons au Ḥiǵāz l'emportent sur vingt en Syrie »; Al-Mottaqī, *Kanz al-ʿommāl*, (Ḥaidarabād, 1313 H.), VI, 256, n. 4620.

(3) ʿOǵaimī, *op. cit.*, 9 *a* ; *Montaḫab Kanz*, V, 351.

(4) On le place parfois près de ʿOkāẓ où les descendants de ʿOmar conservèrent des possessions ; Bakrī, *Moʿǵam*, 408, 2 ; 661, 13 ; autres identifications, Yāqoūt W. II, 809 ; ʿOǵaimī, *Aḫbār Ṭāif*, 9 *a*, lequel écrit بركة, bassin, et se contente de copier ses prédécesseurs ; Azraqī, W., 363, 5 d. l. ; 366. Naḫb (ʿOǵaimī, *op. cit.*, 21 *a* épèle *Naḥīb*) près de Ṭāif ; Ṭab., *Annales*, I, 1573 ; *Ġabāǵib*; autre toponyme ṯaqafite ; ʿOǵaimī, *op. cit.*, 21 *a* ; dans Yāqoūt, W. II, 14, جبال مكّة = montagnes près de Ṭāif.

(5) Azraqī W. *loc. sup. cit.* Sur la sainteté idéale de la Mecque, voir les ḥadīṯ recueillis dans *Kanz al-ʿommāl*, VI, nos 4321 etc.

(6) Je traduis ainsi حُلّتان, tunique et manteau, c.-à-d. un habillement complet. Comp. *Aǧ.*, XV, 62, 2 ; XII, 48 ; Bāgawī, *Masābīḥ*, II, 84, 4, 14 « deux habits rouges, deux habits verts » ; cf. *Aǧ.*, XI, 83, 10 d. l. ; 146, 5 ; Aboū Daoūd, *Sonan*, II, 111.

(7) *Aǧ.*, I, 157 ; à la p. 158, 10 de l. au lieu de العتيق lisez العقيق, Al-ʿAqīq, le lieu

*
* *

Dans les environs de Ṭāif, on vantait surtout les charmes de Waǵǵ. Aucune localité ne nous devrait être mieux connue ; aucune n'étant plus fréquemment citée dans les annales de la cité ṯaqafite (1). En dépit de cette célébrité, nos auteurs n'ont pu se mettre d'accord sur son identité. Beaucoup y voient simplement un synonyme de Ṭāif (2). L'opinion la plus vraisemblable veut reconnaître dans Waǵǵ le nom d'une vallée, voisine de cette ville. C'était un ensemble de terrains pittoresquement accidentés (3), couverts de bouquets d'acacias (*ṭalḥ*) et de lotus (*sidr*). La belle venue de ces lotus avait, au siège de Ṭāif, excité l'envie des Compagnons du Prophète. Celui-ci, pour les calmer, dut leur en promettre de plus beaux au Paradis (4). Certains de ces arbres contemporains, assurent les chronographes, de l'hégire, atteignaient 46 empans شبر ou même 36 coudées ذراع de tour (5). Dans les environs de Waǵǵ, Zobaida, femme de Hāroūn ar-Raśīd, voudra plus tard acquérir « deux propriétés considérables », حائطان عظيمان (6). Du village de Waǵǵ plusieurs fois détruit, il ne

---

de plaisance près Médine ; 158, 19 lire سوطًا au lieu de صوتًا. ʿArǵī se vante de tenir toujours son feu allumé pour l'hospitalité ; *Aǧ.*, I, 154.

(1) Et dans ses poètes ; généralement synonyme de Ṭāif ; Ibn Hiśām, *Sīra*, 850, 3 d. l. Cette synonymie a accru la confusion dans la toponomastique locale.

(2) ʿOǵaimī, *op. cit.*, 8 *b*, 9 *a* ; Omayya ibn Abi's Ṣalt, *Divan* III, 1 ; *U.* I, 12 ; apocryphe, mais ancien ; Hamdānī, *Ǵazīra*, 213, 14-15 ; Ibn al-Faqīh, *Géogr.*, 22 ; Bakrī, *Moʿǧam*, 241, 451, 838 ; fréquemment بطن وجّ. La vallée semble n'avoir eu qu'une faible étendue ; cf. *Aǧ.*, VI, 25, 11. Sur le site de Waǵǵ, voir encore *Chroniken* W., II, 75, 76, 133. Dans les poésies de Ḡailān, Waǵǵ semble = Ṭāif ; *Aǧ.*, XII, 47, 11. Remarquez dans la topographie ṯaqafite la fréquence de l'addition بطن. Ainsi pour Waǵǵ, Lyya, Ǵildān.

(3) Et de plantureux pâturages ; Hamdānī, *Ǵazīra*, 120, 26 ; 211, 22. Leur abondance est caractéristique de la région.

(4) ʿOǵaimī, *Aḫbār Ṭāif*, 10 *a*. Ce sont les نَبَق. « C'est ici l'arbre qui s'élève le plus haut » ; Tamisier, *Voyage*, I, 302.

(5) ʿOǵaimī, *op. cit.*, 19 *b*.

(6) « Dans une vallée, voisine de Ṭāif, appelée Barad... l'endroit s'appelle Waǵǵ » (sic); Hamdānī, *Ǵazīra*, 120, 26. L'une doit sans doute être cherchée à Ḥonain. Zobaida en sacrifia la palmeraie pour amener l'eau à la Mecque ; *Chroniken*, Wüst., III, 335.

subsistait plus de trace, à l'époque de ʿOǵaimī (1). Plus encore que par ses lotus, le val de Waǵǵ était célèbre par ses sanctuaires (2). Par rapport à Ṭāif, « وجّ ذات الانداد , le Waǵǵ des fétiches » semble avoir joué un rôle, rappelant celui des *maśāʿir* de Minā, de ʿArafa, de Mozdalifa, dans l'histoire de la Mecque.

Plusieurs dictons témoignent de ce passé profane. La Tradition, toujours empressée à effacer les traces, les souvenirs de l'ancienne gentilité bédouine, s'en est offusquée. Elle a voulu en atténuer l'effet, en attribuant ses scrupules à Mahomet. Le sanctuaire collectif de Waǵǵ, le principal haut-lieu ṯaqafite, consacré aux vieilles divinités, انداد , du Sarāt, a donc été proclamé par le Prophète « le ḥaram d'Allah, وجّ حرم الله عزّ وجلّ ». Waǵǵ, étant « un lieu saint, Allah lui avait ordonné de la vénérer et d'en recommander le respect ; ان وجًّا مقدس وان الله امرني ان اقدّس وجًّا فقدّسوها » (3). Par contre, une autre sentence du Prophète, par son contenu et par l'anthropomorphisme de l'expression, a singulièrement embarrassé les exégètes : « le dernier pas d'Allah sur la terre fut à Waǵǵ, ان اخر وطئة وطِئها الله بوجّ » (4). Dans ces dictons, il nous paraît difficile de méconnaître le souvenir et comme les débris d'une ancienne mythologie ṯaqafite. Cette provenance explique l'intervention, prêtée ici à Mahomet, et aussi les efforts de l'orthodoxie pour identifier Ṭāif et son *ḥaram* avec Waǵǵ et son val sacré (5). Ainsi, à la Mecque, on exaltera la Kaʿba pour diminuer l'importance des autres sanctuaires de la métropole qoraiśite (6), au grand

---

(1) *Aḫbār Ṭāif*, 21 *a* ; 11e siècle H. المُلَيسا , Al-Molaisā, village de la région de Ṭāif, ʿOǵaimī, *op. cit.*, 20 *b*, n'est pas dans Yāqoūt. Je n'ai pu le retrouver dans les auteurs récents, voyageurs etc. Attendons un explorateur moderne, ayant la précision scientifique et l'esprit d'observation du vieux Burckhardt.

(2) Ḥaram de Waǵǵ ; Ibn Hiśām, *Sīra*, 918 ; *Kanz al-ʿommāl*, VI p. 256, nº 3622.

(3) ʿOǵaimī, *Aḫbār Ṭāif*, 9 *b*.

(4) ʿOǵaimī, *op. cit.*, 10 *a*.

(5) Essai pour expliquer la nature du ḥaram de Waǵǵ ; Ibn Daibaʿ, *Taisīr al-woṣoūl ilā ǵāmiʿ al-oṣoūl*, III, 127, bas.

(6) Waǵǵ, fréquemment cité comme point de repère pour la région de Ṭāif : ainsi al-Waḥṭ est dit « à 3 milles de Waǵǵ » ; ʿOǵaimī, *op. cit.*, 21 *a*. « Lyya à huit milles de

profit du monothéisme qoranique.

D'autres coins, plus éloignés de la cité, ne se trouvaient pas moins favorisés que Waǵǵ. Telle la vallée de Moṭār où, dans toutes les saisons de l'année, on était assuré de rencontrer des dattes mûres (1). Mais une particularité frappait avant tout l'étranger arrivant pour la première fois dans la région de Ṭāif : c'était la multiplicité des vignobles, l'étendue des vergers (2). Leurs fruits faisaient prime — comme de nos jours encore — sur tous les marchés du Ḥiǵāz.

Des puits, des réservoirs, des canalisations, et aussi des barrages établis, au débouché des vallées, entretenaient la fraîcheur de ces plantations, amoureusement cultivées par les indigènes (3). Creuser un puits constituait un titre de gloire, mis à l'actif des plus fastueux sayyd (4). Ce fut, semble-t-il, une spécialité des ancêtres de Ḥaǵǵāǵ, tendancieusement exploitée contre cet homme d'Etat par l'ancienne annalistique, (5) quand

---

Waǵǵ et au sud de Ṭāif » ; ʿOǵaimī, *loc. cit.* Cet auteur semble lui aussi envisager Waǵǵ et Ṭāif comme des synonymes. Voir plus haut pp. 23 etc. la distance approximative entre Ṭāif d'une part, Lyya et Waḥṭ de l'autre.

(1) Bakrī, *Moʿǵam*, 531, 9-10; cf. 181, 8. Pour la vocalisation Moṭār (avec *ḍamma*) cf. Hamdānī, *op. cit.*, 134, 6. Maqdisī, *Géogr.*, 104, 3.

(2) Omayya ibn Abi's Ṣalt, *Dīvan*, U. I. Le poète médinois Kaʿb ibn Mālik menace Ṭāif d'arracher ces vignes (le ḥadiṯ s'en souviendra) ; Yāqoūt, E.VII, 400.

(3) Propositions des Ṯaqafites à leurs voisins bédouins ; نُثِيرها حَرْثًا ونغرسها اعنابًا وثمارًا (Huile du Sarāt ; Ibn Baṭṭoūṭa, *Voyages*, 1, 885). واشجارًا ونكظمها كظائم ونحفرها اطواءً ونملأها عمارةً وجنانًا. Ibn al-Aṯīr, *Kāmil*, E. I, 288 ; Bakrī, *Moʿǵam*, 50. Barrages : cf. Tamisier, *op. cit.*, I, 341.

(4) Vers de Kaʿb al-Aśraf ; Nöldeke, *Beitr. zur Poesie der alten Araber*. 80. cf. *ʿIqd*[1] III, 17 ; *Berceau*, I, 37. *Aǧ.*, I, 154, 6 ; il s'agit de la région de Ṭāif.

(5) Sans nous autoriser à conclure qu'ils « étaient ouvriers maçons »; Périer, *Ḥadjdjīdj*, p. 4. Les plus anciennes familles qoraiśites se prévalent d'avoir creusé des puits, absolument comme aux temps des patriarches bibliques ! Comparez le vers cité par le scoliaste de ʿAmir ibn aṭ-Ṭofail, *Dīvan*, ١٣٦, 9 (éd. Lyall :

فانّ الماء ماء ابي وجدّي وبِئْري ذو حفرْتُ وذو طَوَيْتُ

« Cette eau est la propriété de mon père, de mon aïeul ; ce puits, je l'ai creusé, je l'ai maçonné ! »

ذو = الذي. Le puits الهَرِم près de Ṭāif est creusé par ʿAbdalmoṭṭalib ; un Ṯaqafite s'en empare ; Balāḏorī, *Ansāb*, 43, *b*.

elle prétend y reconnaître une marque de leur condition inférieure. Cette activité prouve seulement qu'ils possédaient des propriétés étendues et s'entendaient à les mettre en valeur. A Ṭāif, comme dans le reste de l'Arabie, le creusement d'un puits suppose des capitaux et une entreprise agricole, ماء ومال عليه . On comprend l'attachement des Ṭāifites pour des propriétés, si laborieusement créées. Quand le Prophète, campé sur leur territoire, menaça de tout dévaster, la population demanda grâce pour les domaines les plus éloignés de la cité dont l'entretien nécessitait les plus grands sacrifices. « Que Mahomet, dirent les habitants, les confisque plutôt. S'il en détruit les plantations, personne ne se sentira le courage de les reconstituer ! » (Ibn Hiśām, 873).

Des accords conclus avec les Bédouins du Sarāt protégeaient les domaines contre les déprédations des troupeaux et de leurs bergers (1). Accords d'une efficacité souvent illusoire. Vrais chiffons de papier, alors même qu'on avait pris la précaution de les libeller sur le cuir. Il en naissait des conflits, dégénérant parfois en bagarres sanglantes. Les notices d'Al-'Arǵī et de Ḡailān nous en ont conservé des souvenirs. De ses origines familiales, le premier avait conservé la « fougue omayyade », وثبة أُمَوِيّة, et ses séjours prolongés dans les solitudes du Sarāt avaient encore exalté son humeur farouche (2). Décidé à se rendre justice à lui-même, il s'amusait à percer de flèches les chameaux, s'oubliant jusqu'à venir marauder sur les réserves de ses terres de culture et de pâcage (3).

(1) Bakrī, *loc. cit.* Comp *Aḡ.*, XII, 46.

(2) Avec quelle férocité il venge les affronts ; *Aḡ.*, VII, 145. Dans toutes les agglomérations — telle Médine — les sédentaires doivent être en mesure de repousser les aggressions des اعراب ; cf. Ḥassān ibn Ṯābit, *Divan*, 6, 34. Ceux-ci de leur côté se promettent de les razzier ; *ibid*, 63, 1—2.

(3) *Aḡ*, I, 160 ; XII, 46.

II

FERTILITÉ DE LA RÉGION

Les dattiers. — La culture du froment. — Terrains de chasse. — Les vergers ; « tous les fruits de la Syrie ». — Les vignobles ; Aboū Miḥǧan, « l'Horace » des Arabes. Le « zabīb » de Ṭāif. — Les Juifs, marchands de vin. — L'apiculture. Le miel dans le Qoran et chez les Bédouins. — Miel et beurre administrés aux nourrissons.

« Taifa (sic) — ainsi s'exprime une ancienne *Vie de Mahomet* (1)—est l'endroit de l'Arabie, où l'on respire l'air le plus vif et le plus pur. Quoique située au de-là du tropique, l'eau y gèle dans le creux des rochers » (2). Cette fraîcheur de la température, la qualité du terroir, jointes à l'abondance, à l'excellence des eaux, très appréciées comme boisson par les Bédouins, à cause de leur légèreté et de leur pureté (3), tous ces facteurs développaient

---

(1) Turpin, *Hist. de la vie de Mahomet*, I, 36., Pour la réparation des dégâts occasionnés par les bestiaux dans les propriétés, voir Bağawī, *op. cit.*, II, 10. Pour la graphie *Taifa*, voir plus haut p. 6.

(2) Pour la gelée et la neige dans la région, cf. Tamisier, *Voyage*, I, 291, 292.

(3) Burckhardt, *Voyages*, I, 84-89 ; *ʿIqd* [1], III, 342 ; 356 ; Maqdisī, *Géogr.*, 79 ; Mobarrad, *Kāmil* (W.) 115. Le جليد est mentionné par ʿAmir ibn aṭ-Ṭofail, *Divan*, VI, 7, poète de la région de Ṭāif. Les montagnes environnantes, celles du moins voisines du Yémen, bénéficient du régime de la mousson ; cf. Lyall, dans ʿAmir ibn aṭ-Ṭofail, *Divan*, p. 76. Aussi la région nourrît-elle des vaches, qui ne pourraient subsister dans les steppes brûlées du Tihāma. Omayya ibn Abi's-Ṣalt les mentionne dans sa description de *l'istisqā'*. Au pélerinage, le Prophète aurait pour ses épouses sacrifié des vaches ; Aboū Daoūd, *Sonan* (I.), I, 178. Les Bédouins, comme les B. Solaim, affirme leur poète ʿAbbās ibn Mirdās, ne possèdent pas de vaches ; Ibn Hiśām, *Sīra*, 862, 6 d. l. Mais on

partout une végétation variée et que les Arabes devaient trouver luxuriante. Avant tout, des champs de céréales (1). Le froment constituait la base de l'alimentation des Ṯaqafites, au lieu du lait et des dattes, le menu traditionnel, national des Arabes. Dans ce régime frumentaire, on croyait découvrir l'explication de leur *dahā,* de leur intelligence féconde en ressources (2). Au sein des forêts, couvrant les montagnes environnantes, le gibier abondait (3). Les indigènes et leurs hôtes de Qoraiś, établis dans les villas et sur les domaines du Sarāt, se livraient, on l'a vu, avec entrain au plaisir de la chasse (4). Cette distraction se trouvait interdite dans le val de Waǵǵ et aussi aux abords immédiats de Ṭāif. Sa banlieue, transformée en un *ḥaram* (5), jouissait d'un autre privilège des territoires réservés ; il était sévèrement défendu d'y couper les arbres. Comme à Médine, les jardins étaient soigneusement enclos de murs, plus exactement entourés d'une levée de terre, d'où leur nom de *ḥā'iṭ* (6). On appliquait encore cette appellation de *ḥā'iṭ* à des domaines (7) du Sarāt, trop vastes pour pouvoir être délimités par des marques extérieures (8).

---

les rencontre *chez* les ʿAdwān (donc dans le Sarāt) ; *Aǧ.*, III, 5. Le célèbre vice-roi d'Egypte Méhemet-Ali (Moḥammad ʿAlī), habitué aux eaux du Nil, accorde son suffrage à celles de Ṭāif ; Burckhardt, *Voyages*, I, 88. Il est question de la neige dans ʿAbīd ibn al-Abraṣ, *Divan*, XIX, 13 : cf. l'*Introduction* de Lyall p. 45 Pour le ضريب = جليد, cf. le *divan* de Ḥassān ibn Ṯābit, 71, 2.

(1) Yāqoūt W., III 495. Le froment dans les poésies d'Omayya ibn Abi's Ṣalt ; voir Power, *MFOB*, V 1, p. 178 *

(2) *Aǧ.*, XII, 48, 49 ; cf. *Berceau*, I. 83.

(3) *Aǧ.*, VII, 145.

(4) Notice d'Al-ʿArǵī, *Aǧ.*, I, 153 sqq.

(5) Ibn al-Faqīh, *Géogr.*, 22 (Pour la défense de couper les arbres, aux environs des villes, cf. *Deutéron.*, 20, 19 ; *Berceau*, I, 61) : *ʿIqd* 1, I, 135, Wellhausen, *Reste*, 50 ; *Chroniken* W., II, 48, 75 ; Ibn Hiśam, *Sīra*, 918 d. l. Bakrī, *Moʿǧam*, 578 ; *Kanz al-ʿommāl*, VI, p. 256, no 3622.

(6) Balāḏorī, *Fotoūḥ*, 58 ; Ṭab. *Annales*, I, 1200, 16 ; 1671, 9. Burckhardt, *Voyages*, I, 87 : « *belad*, comme on appelle ici les champs, enclos d'une muraille basse » ; Tamisier, *Voyage*, I, 300. A l'appendice, joint au vol. III, Burckhardt transcrit *belad* par بلد. Son orthographe n'est pas toujours sûre

(7) Ou *ḍaiʿa* ; *Aǧ.*, XIV, 166, 6 d, 1.

(8) Cf. *Aǧ.*, I, 160 : il s'agit des vastes possessions d'Al-ʿArǵī.

On retrouvait dans la région accidentée des Ṭāifites, mais seulement au sein des vallons, creusés dans les flancs du mont Sarāt, le palmier, l'arbre des oasis du Ḥigāz (1). Ceux de la vallée abritée de Moṭār jouissaient d'une réputation méritée (2). On y récoltait des dattes juteuses, charnues, « où disparaissait, s'enlisait, يوحل, la mollaire » du gourmet (3).

A côté du dattier, l'unique arbre fruitier des basses régions du Ḥigāz (4), la campagne de Ṭāif fournissait les principales productions végétales et jusqu'aux fruits de la Syrie. En la parcourant, le voyageur Burckhardt (5) s'imagine traverser le Liban (6). Parmi ces fruits, signalons avant tout les raisins, puis les olives, les bananes, les figues, les pêches. les coigns, les grenades, les melons (7). Tous ces produits étaient exportés sur les marchés du Ḥigāz, principalement à la Mecque. Entre cette ville et la région de Ṭāif, c'était un va-et-vient journalier de caravanes, chargées de fruits (8). C'est sur cette route, à moitié chemin entre les deux cités, à Naḫla, que Mahomet établira ses bandes de pillards, chargés d'inquiéter le commerce de Qoraiš et sans égards pour les mois sacrés. Aucun poste ne pouvait être mieux choisi. C'était rendre impossible le ravitaillement de la Mecque.

En définitive, le raisin formait le plus apprécié, sinon le principal produit de la région. Les premiers ceps auraient été importés de Wādi'l Qorā,

---

(1) Rare dans les environs même de Ṭāif ; Tamisier, *Voyage*, I, 302.

(2) Yāqoūt, W., III 495.

(3) Qotaiba, *Kitāb al-ʿArab*, 287, 5-6 : يوحل فيهِ الضرس ou encore يغيب فيهِ الضرس ; Wāqidī, 188, 3. Cette description convenait surtout à la variété عجوة

(4) Le dattier (fém., en arabe *naḫla*), « reine des arbres » et « tante des Arabes » ; Maqdisī, *Géogr.*, 105, 14 ; 106 ; *Kanz al-ʿommāl*; VI, p. 273 ; cf. *Berceau de l'islam*, I, 82 etc.

(5) *Voyages*, I, 86.

(6) Arbres fruitiers de toutes sortes, grandes quantités de rosiers dont les fleurs sont renommées ; Roches, *op. cit.*, 320. Un peu au sud de Ṭāif, on cultiverait le café ; *ibid*, 318. Variété des arbres et de la flore ; Tamisier, *op. cit.*, I, 301 etc; *Berceau*, I, 93.

(7) Balāḏorī, *Foṭoūḥ*, 56-58 ; Yāqoūt, W, III 495 ; Ibn Baṭṭoūṭa, *Voyages*, I, 304-305 ; Omayya, *Dīvan*, U. I, v. 14 ; Burckhardt, *Voyages*, 87-88, 112.

(8) *Aġ.* I, 85 ; I. S. *Ṭabaq.*, II[1], 5, l. 15 Ḥāzimī, *Nāsiḫ wa Mansoūḫ*, 218 ; Ṭab., *Annales*, I, 1274.

cadeau d'une femme juive à Aboū Rigāl (1). Ce renseignement, conservé par la tradition locale, me semble instructif à plus d'une titre. Il témoigne de la reconnaissance de la population pour l'ancêtre légendaire de Ṯaqīf, si maltraîté dans le ḥadīṯ. Il proteste contre la théorie de Winckler, puisqu'il enregistre les triomphes de l'industrie humaine, stimulée au contact d'une civilisation supérieure, sur le rude climat de l'Arabie. Enfin il nous ramène en présence d'une initiative israélite, alors qu'il est question d'un progrès, d'une conquête agricoles. On voit combien le Prophète a été mal inspiré, en privant ses compatriotes de la salutaire émulation, provoquée par leur exemple (2). On récoltait le raisin sur des ceps, disposés en treilles (3). Mahomet se réfugia dans un de ces vignobles, quand son essai de propagande monothéiste à Ṭāif menaça de prendre une tournure désagréable (4). Plus tard il fera menacer par un de ses poètes médinois, Ka'b ibn Mālik, de détruire les vignes de Ṭāif (5). Cette bravade poétique, il s'en souviendra, au siège de cette ville. Il avait commencé à les brûler, lorsque des Qoraiśites le supplièrent d'arrêter l'œuvre de destruction, au nom de leur parenté رحم avec les Ṯaqafites (6). Je soupçonne ces Mecquois compâtissants d'avoir été propriétaires dans les environs. Mais le motif de la parenté est à retenir. Nous verrons bientôt combien il se trouvait être fondé.

*
* *

La récolte vinicole a dû être considérable (7). On disait en manière

---

(1) *Aġ.*, IV, 75, 10 ; Bakrī, *Mo'ǧam,* 42. 43 ; Ibn Hisām, *Sīra*, 424.

(2) Cf. *Berceau*, I, 142, 154 etc.

(3) Doughty, *Travels*, II, 526. Un million d'échalas pour un vignoble à Ṭāif ; Ibn Faqīh, *Géogr.* 22. Voir plus bas. Les mêmes méthodes sont conservées de nos jours ; Tamisier, *op. cit.*, I, 303.

(4) Ṭab., *Annales,* I, 1200 ; Wāqidī, Kr., 27 ; Caetani, *Annali,* I, 310.

(5) Voir précédemment p. 29 n. 2.

(6) I. S. *Ṭabaq.*, II¹, 114 , Ṭab., *Annales*, I, 1672.

(7) Balāḏorī, *Foṭoūḥ*, 56. « En Arabie, Taiffa doit être considérée. comme la terre classique des raisins » ; Tamisier, *op. cit* ; I. 303.

de proverbe : « importer du vin chez les Ṯaqafites », au lieu de « porter de l'eau à la rivière», ou comme s'exprimaient encore les Arabes : « porter des dattes à Ḫaibar ou à Hagar » (1). Dans ces conditions, Ṭāif était prédestinée à donner naissance à l'Horace de la Péninsule, le joyeux Aboū Miḥgan, (2) l'auteur du distique célèbre :

اذا مُتُّ فادفنوني الى اصل كرْمةٍ تُورِّي عظامي بعد موتي عروقُها
ولا تـدفنوني بالفـلاة فـانّني اخـافُ اذا ما مُتُّ الّا اذوقَـها (3)

« Quand j'aurai expiré, enterrez-moi au pied d'une vigne, dont les racines rafraîchiront mes os desséchés.

De grâce, ne m'enterrez pas dans la steppe. Je craindrais après ma mort de n'en plus goûter » (4).

Le vœu de l'aimable poète fut exaucé, si nous pouvons en croire la légende. Sur sa tombe poussèrent trois ceps de vigne et leurs grappes encadraient cette simple inscription : « Ci-gît Aboū Miḥgan le Ṯaqafite ; هذا قبر ابي محجَن الثقفي » (5).

Le vinaigre de la région jouissait également d'une réputation méritée. Vin et raisins étaient en majeure partie exportés à la Mecque (6).

Pour ses parties de plaisir, la jeunesse dorée de cette ville (7), les

---

(1) *Aġ.*, XV, 16, 3 ; Qotaiba, *Poesis*, 416, 6 ; où Aṣmaʿī blâme un poète parlant de vin, importé de Syrie à Ṭāif ; (Cf. *Berceau*, I, 91) il faut comprendre les vins de choix.

(2) Voir sa notice, *Aġ.*, XXI. 210 sqq. A Ṭāif, la tradition des parties de vin se conserva après l'islam ; Bakrī, *op. cit.*, 241, 2 d. l. ; Abel, *Abū Miḥǵan Çarmina*, *passim*. ʿAnbasa, frère du calife Moʿâwia, flagellé pour avoir bu à Ṭāif ; Qotaiba, *Maʿārif*. E. 114, 2. En ces occurrences, on choisit de préférence des Omayyades ; ainsi Walīd ibn ʿOqba à Koūfa ; *Aġ.* S. I, 280.

(3) Comp. le distique agréable du chrétien Nābiġa de Śaibān ; *Aġ.*, VI, 151, 6-7.

(4) *Aġ.*, XXI. 215 ; Abel, *Abū Miḥǵan Carmina*, p. 15.

(5) *Aġ.*, XXI, 220, 7.

(6) I. S. *Ṭabaq.*, II[1], 5. Voir précédemment p. 33. Pour le vinaigre cf. Qotaiba, *ʿOyoūn al-aḫbār*, 484, 2.

(7) On buvait aussi, comme à Médine, du vin de palme ; *Berceau*, I, 84 ; Wāḥidī, *Asbāb*, 156. Effets désastreux de ce *nabīḏ* fumeux ; *Aġ.* S. I, 63, 18 ; لا يشرب احدكم ثلاث قدام حتى يذهب بعقلو ودينو. C'est contre lui qu'a fulminé le Qoran.

riches banquiers qoraiśites préféraient, nous l'avons noté ailleurs (1), recourir aux crus renommés de Syrie : aux vins de Aḏra'āt, de Baitrās, de Baisān et aussi de Beyrouth, lequel n'était autre que « le vin d'or » du Liban. Aucun ne rappelle mieux l'éclat de « l'œil du coq» ; une comparaison familière aux poètes qui ont chanté le vin. Cette préférence ne les empêchait pas de conserver toute leur estime au *zabīb* (2), une spécialité de raisin ṯaqafite, célèbre dans toute la Péninsule. 'Abbās, l'oncle de Mahomet, tirait de ses vignobles de Ṭāif une sorte de raisiné, qu'il mêlait au liquide déplaisant, débité par le puits de Zamzam (3). A la Mecque, la population utilisait le *zabīb* pour corriger l'âpreté des eaux de la cité (4). Macéré dans l'eau, il servait à édulcorer la boisson matinale du calife 'Omar (5). Cet usage a dû être fort répandu, puisque les *Ṭabaqāt* ont éprouvé le besoin d'y associer le souvenir de l'austère successeur de Mahomet, dans le but de rassurer les musulmans timorés sur la licéité de ce breuvage (6).

On aurait même, affirment certains textes, porté ce *zabīb* sur les marchés de la Babylonie et de la Syrie, pourtant des pays de vignobles. Du moins retrouverons-nous le zabīb parmi les articles formant le chargement ordinaire des caravanes qoraiśites. Plus tard on transplantera jusque dans le Ḫorāsān les ceps produisant ce raisin spécial. C'était une sorte de raisin de Corinthe. «Les pépins sont extrêmement petits et on ne les sent pas sous

---

(1) Cf. *Berceau*, I, 92 ; *Mo'āwia*, 415. Vins de Syrie portés à Ṭāif ; Qotaiba, *Poesis*, 416, 6. Vins du Liban bus à Médine ; *Aġ.*, II, 86, 20. Pour « le vin de Bairoūt » = Liban ; cf. *Aġ.*, VI, 120, bas.

(2) Burckhardt mangea aussi « à Taïf des raisins très gros et d'une saveur délicieuse » ; *Voyages*, I, 112. Pour le *zabīb*, voir plus loin.

(3) Azraqī, Wüst., 70, 294, 340 ; Balāḏorī, *Fotoūḥ*, 56 ; Maqdisī, *Géogr.*, 101, 5. On tente l'impossible pour découvrir des titres de gloire à l'ancêtre des 'Abbāsides et établir son privilège de la *siqāia*. Nous aurons à y revenir. Balāḏorī, *Ansāb*, 33, *a*.

(4) *Osd*, III, 332, 12 ; Azraqī, Wüst., 70. On recourait également aux dattes dans le même but ; Azraqī, Wüst., 70 , Burckhardt, *Voyages*, I, 268.

(5) I. S. *Ṭabaq*,, VI, 105, 18. On faisait fermenter ensemble dattes et zabīb ; opération interdite par le ḥadīṯ ; Tirmiḏī, *Ṣaḥiḥ* (Dehli) II, 10.

(6) Cf. *Berceau de l'islam*, I, 91. Dans le même but, le ḥadīṯ montre Mahomet usant fréquemment de vinaigre (*Aġ.*, VIII, 161), malgré sa provenance de l'alcool.

la dent » (1). Le zabīb et aussi l'huile de Ṭāif faisaient l'objet du commerce particulier exercé par Aboū Sofiān à la Mecque et pour lequel il comptait vraisemblablement comme associés ses gendres ṯaqafites (2). Quand les conquérants arabes disposeront des succulents raisins de la Terre-Promise, ils sentiront leur enthousiasme se refroidir pour le zabīb du Sarāt.

Tel aurait été du moins le cas de Moʿāwia. Ce calife avait un neveu, fils d'une sœur mariée à Ṭāif. Ce personnage d'une rare médiocrité déçut toutes les espérances de son oncle (3). Or le neveu recherchait la main d'une fille du souverain et la mère (4) intervint pour appuyer la demande. Moʿāwia se permit d'élever des objections ; le parti lui paraissait peu sortable. Dépitée, la mère s'écria : « Pourtant Aboū Sofiān m'a mariée à un Ṯaqafite et notre père te valait assurément ! — Sans doute, répliqua le spirituel Omayyade avec un sourire capable de désarmer les plus revêches. Aboū Sofiān avait ses raisons pour apprécier le *zabīb* de Ṭāif : mais réfléchis donc, ma bonne sœur (أُخَيَّة) ; pour le moment, nous ne manquons pas de raisins secs, قد كثر الزبيبُ (5) ». Les étrangers passant par Ṭāif, à la fin des vendanges, s'extasiaient devant les aires ou *bayādir*, servant à la dessiccation des raisins. Leur couleur sombre, leur entassement, leur extension rappelaient aux nomades, arrivant du Tihāma, le paysage des noires *ḥarras*, couvertes de débris volcaniques (6).

---

(1) Tamisier, *Voyage*, I, 303 ; Maqdisī, *Géogr.*, 324, 4.

(2) *Aḡ.*, XIII, 34 ; XIV, 25, 3. Baihaqī, *Maḥāsin*, 107, 1 ; Ǵâḥiẓ, *Maḥāsin*, 165, 10. زيت et زبيب forment des variantes fréquentes p. ex., Boḫārī, *Ṣaḥīḥ*, Kr. II, 45 ; comp. Ibn Rosteh, *Géogr.*, 215, 9 (variantes en note) lui fait vendre du cuir اديم au lieu d'huile. Pour l'huile du Sarāt, voir Ibn Baṭṭoūṭa cité plus haut. Les caravanes passant à Naḫla portent زبيب وادم ; Ibn Hiśām, *Sīra*. 424. Ibn Baṭṭoūṭa — un plagiaire éhonté — est une autorité sujette à caution. Les voyageurs modernes ne mentionnent pas l'olivier dans la région de Ṭāif. Pour les Bédouins préhégiriens, la terre classique de l'huile fut la Syrie.

(3) Cf. *Aḡ.*, XIII, 33-48.

(4) Omm al-Ḥakam ; comme Moʿāwia, elle avait pour mère Hind ; Qotaiba, *Maʿārif*, E. 117. Le calife tenait donc à lui être agréable. L'addition أخ ou اخت لأمّ indique toujours une recrudescence d'intimité dans ces familles polygames.

(5) *Aḡ.*, XIII, 34, bas.

(6) Yāqoūt, W, III, 499, 1 ; Ibn Faqīh, *Géogr.* 22, 14 sqq.

Les chrétiens et les juifs monopolisaient la vente du vin, dans les villes du Ḥigāz (1). Ce sont « les marchands à la moustache blonde : ils cèdent contre une forte rémunération la précieuse liqueur, qu'ils ont laissé vieillir » :

مِمَّآ يَغالِي بِها بَيّاعُ عتّقَها ذو شارِبٍ اصْهَب يُغْلَى بها السِيَمَهْ (1)

A ces colporteurs exotiques, (2) les indigènes de Ṭāif auraient fait, semble-t-il, une rude concurrence (3). A la Mecque, à Médine, on continuera à boire du vin, même « après la hausse de prix, après toutes les interdictions, les pénalités stipulées par l'islam » :

ان كانَتْ الخمرُ قدْ عزَّتْ وقد مُنِعَتْ وحالَ مِن دونها الإسلامُ والحَرَجُ (4)

Parmi les anciens amateurs, beaucoup proclamaient avec Aboū Miḥgan : « J'ai supporté avec résignation la mort de mes frères ; mais renoncer au vin, jamais ! pas même un seul jour !

« Le commandeur des croyants a condamné la boisson ; à nous, buveurs, de pleurer, autour des pressoirs (vides) :

وانّي لَذو صبرٍ وقد ماتَ اخوتي ولسْتُ عن الصهْباءِ يوماً بصابِرِ
رماها امِيرُ المؤمنين بِحَتْفِها فحلاّنُها يبكون حول المَعاصِرِ (5)

---

(1) ʿAbīd ibn al-Abraṣ, *Divan*, XXI, 8. Comp. *ibid.*, VIII, 6, matelots juifs *blonds* ; صُهْب. Ethnographiquement la notation est intéressante ; non moins intéressante la profession exercée par ces juifs, commerçants et navigateurs. Parmi ces derniers, la proportion remarquable des blonds avait déjà frappé les Arabes. Un cabaretier juif enivra Aboū Śaḥma, le fils de ʿOmar; cf. قصّة ابي شحمة بن عُمَر (man. Berlin) p. 190 *b*. L'épithète de « rouge » (c-a-d. non Arabe) se trouve fréquemment donnée aux marchands de vin ; *Aḡ.*, XVI, 17, l. 19. Pour les juifs marchands de vin, cf. *Aḡ.*, VII, 124, 3 ; II, 120 d. l. Sur les *naviculariī* juifs, voir Juster, *Les juifs dans l'empire romain*, II, 264-265. Pour désigner les marchands de vin chez les poètes, fréquente est encore l'épithète de ازرق et son diminutif أزيرق. Elle prétend désigner leur origine non-arabe.

(2) *Poète royal*, 41 ; Ǵāḥiẓ, *Opuscula*, 63 ; *Aḡ.*, VIII, 81, 29 ; XI, 91 ; XII, 152, 155; XIII, 137, 1. Tente du vendeur de vin : *Aḡ.*, XVI, 17, l. 16.

(3) *Aḡ.*, VI, 58, 60.

(4) *Aḡ.*, XXI, 216. قد عزّتْ peut également se traduire : « le vin s'est fait rare » ; traduction accueillie dans *Moʿāwia*, 412.

(5) *Aḡ.*, XXI, 219, 17.

Pour couper court à cette odieuse industrie, le calife ʿOmar n'imagina pas de moyen plus expéditif que de mettre le feu à leurs tavernes de Médine (1). Chez la Tradition, on constate une véritable obsession. Elle ne réussit pas à se représenter le fils d'Al-Ḫaṭṭāb autrement qu'armé d'une cravache, d'un sabre (2) ou d'une torche. Si le second successeur de Mahomet recourut parfois à la manière forte, il ne donna pas moins de preuves d'un opportunisme intelligent (3). Ne pouvant appliquer la manière forte aux « beuveries » organisées par les ʿAbbāsides, les *faqīh* de Bagdad voulurent du moins élever une protestation indirecte, en s'abritant prudemment derrière l'autorité de l'austère calife.

*
* *

A Ṭāif, l'apiculture devint également l'objet de soins spéciaux. Cette industrie se trouva favorisée par l'extension des vergers (4) entourant la cité. Grâce aux diverses altitudes, dans les vallons abrités — tel le canton de Moṭār (5) — la floraison sans cesse renouvelée des arbres et des plantes offrait aux abeilles une pâture inépuisable et combien variée. L'apiculture prendra dans la suite des développements assez considérables pour exciter les convoitises du fisc, désireux de lui appliquer la dîme.

La légitimité de cette mesure deviendra une question très controver-

---

(1) I. S. *Ṭabaq.*, III¹, 202 ; V, 40. Cabaretier à Ṭāif ; *Aġ.*, VI, 58 ; Dīnawarī, *Aḫbār*, 233 ; 344, 20. A la fin du 1er S. H. un poète présente déjà ʿOmar comme le type de la sévérité ; *Aġ.*, XIV, 170, 2 d. l. Le trait n'a pas été perdu !

(2) Dans la *Sīra*, il parle incessamment de massacrer les moindres adversaires de Mahomet ; Wāḥidī, *Asbāb*, 283, 316 ; Ibn Hiśām ; *Sīra*, 244, 726, 748, 810. Pour la cravache de ʿOmar, voir *Moʿāwia*, 318 ; *Aġ.*, XIII, 72, 112 ; XIV, 31, 40, 41, 137, 147 ; Bağawī, *Maṣābīḥ*, II, 140 ; comp. *Aġ.*, IV, 28, 98 ; I. S. *Ṭabaq.*, VII¹, 92, 5-7.

(3) Cf. *Yazīd*, 396-398. Voir Azraqī, W., 170, 3 d. l : « ما ذلك لك, vous ne le ferez pas ! » Voilà comment on parle à ʿOmar !

(4) Balāḏorī, *Foṭoūḥ*, 57 ; Baihaqī, *Maḥāsin*, 516, 2. Strabon, *Géogr.*, XVI, c. 4 signale l'abondance du miel en Arabie. « Profusion de roses » à Ṭāif ; Burckhardt, *Voyages*, I, 112 ; Tamisier, *op. cit.*, I, 304.

(5) Voir plus haut, p. 33 ; Bakrī, *Moʿğam* , 272 ; Aboū Yoūsof, *Ḫarāǧ*, 40.

sée entre les écoles juridiques du monde musulman (1). Le poète ṯaqafite Omayya ibn Abi's Ṣalt (2) a célébré les gâteaux de froment, apprêtés au miel, le *fāloūǧ* ou *fāloūḏāǧ*. Le Prophète a vanté comme une panacée, « un remède à tous les maux de l'humanité » :

la talbineh (3), *farine*
Et miel dont le parfum caresse la narine.
(H. de Bornier, *Mahomet*, I, scène 2).

Le richissime banquier Ibn Ǵod'ān leur fut en grande partie redevable de son incontestable popularité à la Mecque (4). L'hydromel, les boissons miellées étaient fort appréciées des Bédouins (5). Plus tard 'Alī, calife de l'Iraq, reconnaîtra au goût un de ces rafraîchissements préparés avec le miel de Ṭāif et n'hésitera pas à en proclamer la qualité supérieure (6). Un autre calife, l'Omayyade Solaimān, commanda au gouverneur de Ṭāif de lui expédier (7) pour sa table du miel des environs. A ce miel, le Qoran (26, 70, 71) a consacré un éloge ému. Si nous pouvions en douter, l'addition du terme *montagnes* وِمن الجبال بيوتًا , nous obligerait à penser aux abeilles du Sarāt ou au miel des Bédouins de Hoḏail, voisins de Ṯaqīf.

---

(1) Balāḏorī, *Fotoūḥ*, 57, 2 ; Aboū Yoūsof, *loc. cit.* L'exploitation paraît avoir été considérable. Sur le miel, voir encore Śāfi'ī, *Kitāb al-Omm*, III, 93 ; Mālik, *Mowaṭṭā*, I, 117. Grotte remplie de miel au pays de Hoḏail, donc dans la région de Ṭāif ; Hamdānī, *op. cit.* ; 173, 7-10 ; Aboū Tammām, *Ḥamāsa*, E. I, 41. Dans les districts hoḏailites du Tihāma, les abeilles se trouvaient réduites au *maǧāfīr* ; voir plus bas.

(2) *Divan*, XI, 6 ; XX, 3.

(3) تلبينة , comme l'insinue l'étymologie, le lait, *laban*, y entrait également : *Kanz al-'ommāl*, V, 178.

(4) Omayya, *Divan*, XI, 5 ; cf. *Aǧ*, VIII, 2-6, surtout p. 4, où Ibn Ǵod'ān introduit le *fāloūǧ* à la Mecque ; Ǵāḥiẓ, *Avares*, 253-54.

(5) *Aǧ*.,IV, 35, 6 d. l. Hydromel au musc et au camphre. Vin au miel; cf. Ibn Hiśām, *Sīra*, 15, 5 ; 16, 5 d. l., 829, 4. Le meilleur hydromel était préparé avec « l'eau du Nil ماء النيل اكدر ما يكون (Ǵāḥiẓ, *Ḥaïawān*, V, 129, 2 d. l.) la plus limoneuse qu'on pourra trouver ». Mahomet et l'hydromel ; Baǧawī, *Maṣābīḥ*, II. 81, 1. Ibn Daisa', *Taïsīr al-woṣoūl*.

(6) Mas'oūdī, *Prairies*, IV, 329, 2.

(7) Bakrī, *Mo'ǧam*, 271, 272. Solaimān représente le type du souverain, gros mangeur, au sein de la dynastie omayyade. Ḥaǵǵāǵ et le miel ; *Aǧ*., V, 60-61.

Plus loin le même recueil énumère, parmi les délices paradisiaques :

Des jardins toujours verts et des fleuves de miel.

(H. de Bornier, *Mahomet*, II, 3)

Quelle perspective pour les nomades, condamnés au breuvage saumâtre, débité par les puits du désert ! Des fleuves de miel clarifié, raffiné انهارًا من العسل المُصفّى (Qoran, **47**, 17) ! Ce miel débordait des grottes, au pays de Ṭāif, et constituait pour les nomades de la région des réserves inépuisables (1). Mieux encore que dans les affirmations de la *Sīra*, je retrouve, dans ces textes qoraniques, la preuve que leur auteur a dû visiter « les colonies d'abeilles dans les montagnes » ṯaqafites, من الجبال بيوتًا.

Ces versets allaient déterminer le développement d'une copieuse littérature apocryphe, du moins pour la grande majorité des noms propres cités. Elle attestait la place occupée par le miel dans l'alimentation des Arabes. Simultanément cette pittoresque documentation devait mettre à l'aise les croyants gourmets, amateurs de matières sucrées (2). Donc, au témoignage unanime des *Ṣaḥīḥ*, des *Mosnad*, des *Sonan* — tous consacrent au moins un paragraphe à notre sujet (3), le Prophète appréciait particulièrement le miel de Ṭāif (4), le plus estimé à la Mecque. En conformité avec le Qoran, il le prescrivait volontiers en qualité de remède, on le verra plus

---

(1) Comp. l'épisode de Taabbaṭaśarran au pays de Hoḏail ; *Aḡ*. XVIII, 215 ; Ǵāḥiẓ, *Ḥaiawān*, V, 129, 4 ; cf. Burckhardt, *Voyages*, I, 87.

(2) Voilà pourquoi le ḥadīṯ montre le Prophète grand amateur de friandises et de pâtisseries. Ici le détail serait infini ; citons seulement Tirmiḏī, *Ṣaḥīḥ*, I, 331, 337 ; Boḫārī, E. IV, 168, 221, 6-11. Aux noces médinoises, (en réalité il s'agit d'usages postérieurs), on distribuait des sucreries, des amandes, des noix... Parmi les invités, on se disputait ces dépouilles. Mahomet prenait part au pillage général ; رأيتُهُ يجاذبهم ويجاذبونه Ṭaḥāwī, *Maʿāni al-āṯār* (manus. Berlin), 141-43. Le trait prétend souligner son caractère affable et humain.

(3) Tirmiḏī, *Śamā'il* (ms. B. Kh.) *passim* ; Ḏahabī, *Tārīḫ al-islām* (ms. Paris) 82 *b*. ; Ǵāḥiẓ, *Ḥaiawān*, V, 129 ; Baḡawī, *Maṣābīḥ as-sonna*, II, 90.

(4) Les apiculteurs ṯaqafites lui payaient une outre de miel sur dix; Aboū Yoūsof, *Kitāb al-ḫarāǧ*, 40, (106 de la traduction Fagnan).

loin (1). Lui-même en assaisonnait ses aliments, sans en excepter les concombres, ses légumes préférés (2). La *Sīra* a même mêlé le miel à un des épisodes les plus singuliers de sa vie domestique, auquel le Qoran semble faire une discrète allusion.

Sous le climat brûlant du Tihāma, la méridienne devenait presque une nécessité. Aboū'l Qāsim n'y manquait jamais (3). La sieste terminée, il avait l'habitude d'entreprendre la tournée, *ṭawāf*, de son harem. Il s'attarda pour goûter du miel chez l'altière Zainab, femme divorcée d'avec son favori et affranchi Zaid (4), et d'ordinaire en mauvais termes avec les autres « mères des croyants ». Quand le Prophète pénétra chez elles, à tour de rôle, ses femmes lui crièrent : « tu sens le *maġāfīr* » (5). On désignait, sous le nom de *maġāfīr*, une gomme ou résine sucrée, mais non pas inodore, que les abeilles des régions basses du Tihāma suçaient, à défaut d'essences plus raffinées, des roses et des fleurs du Sarāt.

Mahomet avait toujours montré pour les parfums une singulière

---

(1) Il défend de tuer les abeilles ; Ǵāḥiẓ, *loc. cit.* ; Ibn Daiba', *Taisīr al-woṣoūl*, III, 194 ; comp. le paragr. التداوي بالعسل , dans Maqrīzī, *Imtā'* III (manusc. de Kuprulu, Constantinople) ; Wāqidī, Krem., 342, 1 ; I. S. *Ṭabaq.*, VIII, 59 ; Bagawī, *Maṣābīḥ*, II, 90 ; Tirmiḏī, *Ṣaḥīḥ* (éd. de Dehli) II, 29.

(2) Tirmiḏī (D.) II, 6 ; *Aġ.*, XI, 68, 9 d. l. ; كان ياكل القثا بالمُجاجِ ; le مجاج est expliqué par العسل واللبن ; Ḫaṭṭābī, *Ġarīb al-ḥadīṯ* (manuscr. 'Aśir effendi, Cple). Pour l'usage « du lait et du miel » à la Mecque, cf. Ya'qoūbī, *Hist.*, I, 284 ; I. S. *Ṭabaq.*, II¹, 131, 12 ; IV, 16.

(3) Son sommeil sonore ; I. S. *Ṭabaq.*, II², 34, 1 ; Tirmiḏī, *Ṣaḥīḥ*, D. II, 109. La sieste ainsi décrite dans le Qoran, 24, 57 : « quand vous déposez vos habits, l'après-midi ». Raiḥāna est établie في نخل الصدقة ; le Prophète y va siester ; Balāḏorī, *Ansāb*, man. 296 *a* ; 356 *b*.

(4) Comp. Qoran, 33, 17. Ce verset a fasciné les moḥaddiṯ et grossi l'importance de Zaid (cf. *Fāṭima*, 26 etc.).

(5) المغافير صمغ حلو كالناطف لهُ رائحة كريهة ; Ḫaiḍarī, *Ḫaṣā'iṣ ar-rasoūl* (man. Bibl. Khédiviale ; section ḥadīṯ, n° 207) ; cf. Ḥassān ibn Ṯābit, *Dīvan* 125, 8 et le scolion sur ce vers cité p. 86, المغافير صمغ الثمام الواحِد مغفور . Les « mères des croyants » cédaient parfois à « leur démon » de la jalousie, comme Mahomet le rappelle à 'Aiśa ; *Kanz al-'ommāl*, VI, 225, n° 3999. Sur *maġāfīr*, voir encore Ṭab, *Annales*, III, 2525, 9.

prédilection (1). Il protesta donc contre l'insinuation des femmes. Le futile incident s'envenima ; il amena une retraite mensuelle que s'imposa le Prophète. Cette scène d'intérieur a été vulgarisée par les recueils de ḥadīṯ en d'innombrables rédactions, où abondent les détails savoureux et les réflexions pittoresques (2).

L'usage aurait également existé, parmi les Arabes, d'administrer aux nourrissons du beurre et du miel (3). Il rappelle le *butyrum et mel comedet* d'Isaïe et pourrait bien avoir été emprunté aux Juifs de Médine. Ce ne serait pas le seul usage que leur devraient les Arabes de l'oasis médinoise, lesquels plaçaient volontiers leurs enfants en nourrice chez les Israélites. Ces derniers employaient également le miel comme remède (4). Le Qoran a dû s'en souvenir, quand il parle « du liquide aux couleurs variées (5), fabriqué par les entrailles des abeilles, remède aux maux de

---

(1) Ḥanbal, *Mosnad*, III, 267. Même son *koḥl* devait être parfumé, مُرَوَّح , c-à-d. مطيّب بالمسك ; Aboū ʿObaid, *Ǧarīb*, 73, *b*. Cf. *Moʿāwia*, 366, 368 ; Ibn ʿAbdalʿazīz, *Ḥalq annabi* (man. Leiden, n° 437), p. 256 ; *Fāṭima*, 65. Il n'accepte que les parfums les plus exquis ; Moslim, *Saḥīḥ*², I, 447.

(2) I. S. *Ṭabaq.*, VIII, 59 ; Wāḥidī, *Asbāb*, 325-27 ; *Ibid.* 269. ʿAiśa lui dit : « Allah va au devant de tes caprices ; أرى ربّك يُسارع لك في هواك » .

(3) I. S. *Ṭabaq.*, VI, 212, 20. Le trait est mentionné pour l'Iraq sous le califat de ʿAlī. Comp. cet auteur śīʿite, cité par Friedländer (*JAOS*, XXX, 39) : لينبعنّ لِعَلِيّ في مسجد الكوفة عَينان تُفيضُ احداهما عسلًا والاخرى سمنًا . Wellhausen, *Reste*, 176-177. *Aǧ.*, VIII, 74, 12. Rapprochez la citation dans notre *Yazīd*, 178 ; Ibn Māǧa, *Sonan*, E. II, 236, 8 : « un nuage qui distille le beurre et le miel ». Pour l'usage du beurre et du miel chez les Bédouins et les musulmans, voir Jaussen, *Moab*, 17, n. 1 ; comp. *Revue de l'Orient latin*, II, 500. Pour les nouveaux baptisés dans l'ancienne église, cf. Knabenbauer, *Comment. in Isaiam* I, 190. Comp. Ibn Sikkīt, *Tahḏīb*, 637 : الضَّبِيبة سَمْن ورُبٌّ يُجعَل في العُكَّة يُطعَمه الصبيّ يُقَال ضَبِّبوا لصبِيّكم وذلك عند الفطام . Il s'agit du sevrage des nourrissons. De ʿAbdalmoṭṭalib Yaʿqoūbī, *Hist.*, I, 284, affirme que اطعم الطَعام وسقَى اللبنَ والعسل . Comp. I. S. *Ṭabaq.*, II¹, 131, 12, avec les remarques de l'éditeur Horovitz *ibid.*

(4) Cf. Mainzer, *Jagd... und Bienenzucht bei den Juden in der tannaeis. Zeit*, 71-72. Comp. S. Krauss, *Talmudis. Archaeolog.*, I, 101 ; II, 134 sqq., 523 sqq.

(5) Ṭab., *Tafsīr*, XIV, 86 distingue trois nuances احمر وابيض واسْحر principales pour le miel.

l'humanité, « يخرج من بطونها شراب مختلفٌ الوانُها فيه شفاء للناس » (1). Un Bédouin souffrait d'une violente diarrhée. Mahomet conseilla l'emploi du miel. Le malade en absorba sans résultat, pendant plusieurs jours. Comme son frère accourt lui exposer cet insuccès, Aboū'l Qāsim répond impatienté : « Dieu ne se trompe pas ; le tort retombe sur les entrailles rebelles de ton frère, « صدق الله وكذب بطنُ اخيك » (2). La piquante anecdote atteste pour nous l'emploi du miel dans la pharmacopée arabe. Pour les musulmans, elle est destinée à prouver que les moindres incises du Qoran sont la révélation infaillible d'Allah. Finalement la robuste constitution du Bédouin triompha du mal.

(1) Qoran, **16**, 71 ; cf. Ṭab., *Tafsīr*, XIV, 86 ; Bağawī, *Maṣābīḥ as-sonna*, II, 90 ; Krauss, *op. cit.*, I, 258.

(2) Ḥanbal, *Mosnad*, III, 92 ; cf. Ṭab., *loc. cit.* ; Ğāḥiẓ, *Ḥaïawān*, V, 128-129; 'Omar use du miel comme remède ; voir sa notice dans I. S. *Ṭabaq.*, III[1]. Sur le miel-remède cf. *Kanz al-'ommāl*, V, pp. 174-175, 189.

III

ṬĀIF, VILLÉGIATURE DU ḤIǴĀZ

Ṭāif, « le Spa » de l'Arabie, « un coin de Syrie, transporté au Ḥiǵāz ». Exode des Mecquois vers Ṭāif, leur villégiature favorite. — Ṭāif et le Qoran. — La sainteté idéale de la Mecque. — Les dames mecquoises à Ṭāif ; le trio, Ṭorayya, ʿAiśa bint Ṭalḥa, Sokaina. — « La tente de Sobaiʿa ».

Il faut lire les impressions des voyageurs européens, qui ont pu parcourir la région de Ṭāif. Burckhardt affirme que c'est le plus ravissant paysage qu'il ait « rencontré depuis son départ du Liban en Syrie ». Il décrit les ruisseaux, « le gazon, touffu comme l'herbe des Alpes, que le Nil avec tout le luxe de ses grandes eaux ne peut jamais faire croître en Egypte » (1). Tamisier appelle Ṭāif « le Bade ou le Spa du Hedjaz ». L'ensemble du paysage lui rappelle « les sites des Alpes ou des Pyrénées ». Il affirme que « le voyageur qui a été brûlé par le soleil ardent du Tihama, dont l'œil a été habitué à contempler les torrens desséchés, les plaines de sable de cette contrée, s'épanouira à l'aspect des nombreux jardins... et son corps... savourera avec douceur les délicieuses sensations d'une atmosphère rafraîchie » (2).

Qu'on imagine l'enthousiasme des nomades, arrivant des landes dé-

---

(1) *Voyages*, I, 87, 88.

(2) *Voyage*, I, 260, 298, 299.

solées du Ḡaur et pénétrant dans les vertes vallées du Sarāt. Ils s'écriaient avec le calife omayyade Solaimān : « Quel homme que Qasī, (l'ancêtre de Ṭaqīf) ! Quel nid merveilleux il a découvert pour y abriter sa couvée ! » لله دُرّ قَسيّ بايّ عشّ وضع افرُخَهُ (1).

Le Bédouin ne met pas son esprit à la torture pour imaginer l'idéal de la béatitude terrestre, d'une existence heureuse, dégagée de soucis. Il pense au chameau, pâturant en liberté sur le territoire réservé du *ḥimā*. Il suffisait à l'animal de se baisser pour brouter les rudes, mais savoureux fourrages, tapissant le sol. Au dessus de sa tête, les acacias inclinaient les feuilles revêches garnissant leurs branches épineuses. C'est le tableau esquissé par le Qoran, quand il veut ébaucher le concept de l'abondance ici-bas : « Manger en haut, manger en bas (2) — ainsi s'exprime le livre d'Allah, اكلوا مِن فوقهم . ومِن تحت ارجلهم » (3). En haut, les feuilles des arbres, à leurs pieds, les produits de la flore désertique. Cette comparaison devait satisfaire l'intelligence des Bédouins, habitués aux landes arides du Tihāma. Mais ce style perdait énormément de sa signification sur les riants plateaux, s'étageant au bas du mont Ḡazwān, au sein des forêts, des gras pâturages qui couvraient les pentes des collines. Au temps de Tamisier (II, 84-85), les nomades qui ont visité Ṭāif « s'imaginent que le Caire et Stamboul ne sont rien en comparaison » de cette ville.

Leurs ancêtres, contemporains de l'hégire, ne se montrèrent pas moins outrés. Pour rendre l'impression produite sur leurs esprits par les paysages ṯaqafites, ils dédaigneront de les comparer aux oasis fiévreuses de Médine et de Ḫaibar. Recourant à leurs souvenirs de voyage, ils proclameront la région de Ṭāif un coin du Yémen. Plus souvent encore ils

---

(1) Ibn al-Faqīh, *Géogr.* (éd. de Goeje), 22.

(2) Cf. *Berceau*, I, 60 etc. D'après Ṭab., *Tafsīr*, VI, 175, مِن فوقهم = la pluie, مِن تحت ارجلهم = les productions du sol.

(3) Qoran, 5, 70. Salmān al-Fārisī l'utilise pour montrer le bonheur dont aurait joui l'islam, si, après la mort du Prophète, on avait assuré la succession à ʿAlī ; Balādorī, *Ansāb*, 387 *b*. Ce Salmān est un des favoris de la tradition šīʿite.

voudront y reconnaître un canton de la Syrie,transporté sous le ciel inclément du Ḥiǵāz. La fraîcheur des eaux, la douceur de la température leur rappelleront, comme au voyageur Burckhardt, douze siècles plus tard, les brises, les sources du Liban, les montagnes dominant la Damascène ; ils déclareront Ṭāif, شامية الهواء باردة الماء (1) « La similitude des productions et du climat achèvera de les fortifier dans cette conviction : deux pays aussi semblables devaient avoir une commune origine » , ويوضح صحّة نقلِها مِن الشام مشابهةُ الموافقة في بردها وفاكهتها وبقلها. ('Oǵaimī, 8, *a*).

Depuis que le Qoran les avait initiés à la légende d'Abraham, fondateur de la Ka'ba, ils pensèrent devoir attribuer ce prodige (2) à la puissante intercession du patriarche biblique, en faveur de la Mecque, cette « vallée stérile, وادٍ غير ذي زرعٍ » (Qoran, 14, 4), où le père d'Ismaël aurait eu la malencontreuse idée d'établir la postérité d'Agar. (3)

On concevra donc l'attraction exercée par ce site privilégié sur les riches marchands de Qoraiś. Chacun tenait à y posséder une propriété, (4) à tout le moins un pied-à-terre, pour s'y refaire des rigueurs du climat débilitant de la Mecque. La reddition de cette ville au Prophète dépeuplera l'ancienne métropole qoraiśite, au profit de Médine, devenue la capitale du nouvel Etat islamique. Il était donc naturel que la Mecque commençât à s'inquiéter des proportions inquiétantes de l'émigration vers les montagnes de Ṭāif. Aussi le ḥadīṯ croit-il devoir recourir à l'appât des faveurs spirituelles, promises aux bourgeois, assez courageux pour affronter les ardeurs de l'été du Tihāma(5). Ils étaient surtout assurés de les gagner,

---

(1) Nombreuses autorités citées dans 'Oǵaimī, *op. cit.* p. 8, *a-b.* Ibn Faqīh, *Géogr.*, 17, 1 ; Maqdisī, 79, 8; *Chroniken*, Wüst., I, 41 ; II, 76.

(2) Comp. Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 2. Ṭab., *Tafsīr*, XIII, 140.

(3) D'après Azraqī, Wüst., 22, 1, à l'époque d'Abraham, le val de la Mecque était occupé par des bouquets de 'iḍāh ; pourquoi elle ne produit pas de زرع , céréales ; *ibid.*, 25, 8 d. l.

(4) Le « Mobaśśar » Ṭalḥa ibn 'Obaid, le grand ami de Mahomet, retire, en revenus, environ 10.000 dīnārs de ces terres du Sarāt ; Sprenger, *Moḥammad*, I, 385.

(5) Voir les principaux ḥadīṯ dans le *Kanz al-'ommāl*, VI, p. 232, nos 4328 etc. Comp. Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 2, 50-51; *Chroniken*, Wüst,, III, 22.

lorsque la perturbation, introduite dans le calendrier musulman par l'imprévoyante suppression du *nasi*, mois intercalaire, ramenait la coïncidence du carême de Ramadan avec la période de la canicule (1).

L'expédient demeura impuissant : la nécessité seule pouvait empêcher alors la population de gagner les hauteurs du mont Sarāt. Ainsi se conduisait le pieux calife ʿOmar II, quand, il gouverna le Ḥigāz (2) et le non moins orthodoxe philologue Aṣmaʿī, pendant son séjour dans l'Arabie occidentale. En reconnaissance il décernera à la cité des Ṯaqafites l'épithète de *bénie* (3). C'était la qualification accordée par le Prophète à la vallée du ʿAqīq, le Daphné de Médine, devenue plus tard la retraite des *Mobaśśara* et des riches amis d'Aboū'l Qāsim. Ṭāif, coin du Yémen ou de la Syrie ? De cette fantaisie géographique, les panégyristes de Ṭāif ont tiré une conclusion assez inattendue. Tous les privilèges, فضائل (4), tous les éloges, décernés dans le ḥadīṯ aux deux premiers pays, sont retenus comme revenant de plein droit à Ṭāif. Ceci sans préjudice des prérogatives, qui lui sont strictement particulières et où elle ne partage avec personne (ʿOǵaimī, *op. cit.*, 9 *a*).

Rien d'étonnant si Ṭāif était devenue (5), et est demeurée depuis, la villégiature favorite, la *Riviera* d'été des Mecquois fortunés (6). Au dire d'Ibn ʿAbbās, ou des exégètes complaisants qui s'autorisent de son

---

(1) Ibn Faqīh, *Géogr.*, 17, 15 ; Azraqī, Wüst, 267, 1 ; *Chroniken*, Wüst., II, 267 ; Snouck Hurgronje, *loc. cit.*; *Kanz al-ʿommāl*, VI, nº 4333.

(2) Azraqī, *op. cit.*, 364. ʿOmar agit ainsi par crainte de mal faire, de commettre l'*ilḥād* à la Mecque. L'anecdote doit confirmer la sainteté idéale de la Mecque; cf. *ibid.* 361 sqq.

(3) Mobarrad, *Kāmil*, 115, 10. Pour le *ʿAqīq* cf. l'index de *Moʿāwia s. v.* La région de Ṭāif possédait aussi une localité du nom de ʿAqīq ; ʿOǵaimī, *Aḫbār Ṭāif*, 20 *b*.

(4) Chaque pays, chaque ville de l'islam a ses فضائل, annoncés par le Prophète. Voir la collection dans *Kanz al-ʿommāl*, VI, 256 etc.

(5) Maqdisī, *Géogr.*, 79, 10 ; Ṭab., *Tafsīr*, XXX, 171, 3 d. l.

(6) Les chérifs de la Mecque y ont leur campagne et aussi les riches marchands de cette ville ; Burckhardt, *Voyages*, I, 112-113, 272. Ṭāif venait alors d'être ruinée par les Wahhābites. Les dieux eux-mêmes avaient choisi leur villégiature à Ṭāif (Azraqī, W., 79.) aux temps préislamites.

nom (1), le livre d'Allah ne pouvait avoir oublié cette alternative, si caractéristique dans la vie mecquoise. Sans broncher, ils y retrouvaient une allusion dans le verset du Qoran (**166**, 2) : رحلة الشتاء والصيف, « le voyage d'hiver et celui de l'été ». Texte précieux, mais non moins énigmatique ! Il rappelle, pense-t-on, l'existence chez les Qoraiśites d'une caravane commerciale, partant deux fois, chaque année. D'après Ibn ʿAbbās, « le voyage d'été» ne peut viser que les départs annuels des riches bourgeois de la Mecque pour leur campagne de Ṭāif (2). Dans cette interposition de l'autorité d'Ibn ʿAbbās, très vénéré dans cette cité possédant son tombeau (3), il n'est pas interdit de soupçonner le zèle intempestif d'un faqīh ṯaqafite. Son patriotisme ingénieux a dû se sentir heureux de retrouver dans la « révélation » le souvenir de sa ville natale (4). Ibn ʿAbbās est un de ces innombrables prête-noms, fourmillant dans le *Tafsīr*, aux premiers temps islamiques, à l'aurore de l'exégèse qoranique. Cette dernière s'est montrée accueillante à ces fantaisies d'interprétation. C'est tout au plus si elle s'inquiète d'une certaine vraisemblance de temps et de lieu. Or nous verrons bientôt les relations étroites, ayant rattaché Ṭāif au fils de ʿAbbās. Que pouvait-on désirer de plus ?

Parmi les fantaisies pseudo-érudites qui déparent « Das Leben und die Lehre des Moḥammad » de Sprenger (5), notons la suivante qui se rapporte à notre sujet. L'auteur discute le séjour du Prophète sur le mont Ḥirā', près de la Mecque. « Je crois, écrit-il, que c'était un lieu de villégiature pour les citadins, trop peu fortunés pour visiter la fraîche Ṭāif ou la plantureuse Qorā ». Sprenger détaille ensuite par le menu les

---

(1) Ṭab., *Tafsīr*, XXX, 171-72 ne cite pas cette interprétation. N'était-elle pas encore en circulation ou s'est-il refusé à la prendre au sérieux ?

(2) Maqdisī, *Géogr.*, 95. ʿOgaimī, *Aḫbār Ṭāif*, a enregistré d'autres spécimens de cette exégèse ṯaqafite. Sur la science exégétique d'Ibn ʿAbbās, cf. *Kanz al-ʿommāl*, VI, 186.

(3) Cf. la p. 4 de الانفاس القدسيّة في بعض المناقب الحضرة العبّاسيّة par ʿAbdallah ibn Ibrahīm Mīrġanī ميرغني ; (msc. *Bib. Khéd.*)

(4) Paralèllement à Qoraiś, mentionné une seule fois : Qoran **106**, 1. Médine y figure sous le nom de *Madīna* et de Yaṯrib (une fois).

(5) Voir vol. I, 296-297.

agréments du paysage environnant : « absence presque (?) complète de végétation, roches dénudées, versants à pic, précipices béants et gouffres effrayants... Les gorges sont obstruées d'énormes galets et de quartiers de roche qui réfléchissent l'aveuglante réverbération solaire... Endroit à souhaît pour se procurer des visions ».

Avant comme après l'hégire, l'idéal d'une vie heureuse (1), au Ḥigāz, consistait à passer l'hiver à la Mecque ou à Ǵodda (2), le printemps à Médine (3) et l'été à Ṭāif (4). *Beatus ille qui procul negotiis...* ! Dans ses heures d'accablement moral, le calife Moʿāwia, au fond de la Ḫaḍrā' de Damas, songea parfois à aller réaliser ce rêve de jeunesse dans les Alpes du Ḥigāz (5). Au premier siècle de l'hégire, beaucoup de notables, de hauts fonctionnaires viendront achever dans les villes saintes leur carrière orageuse. Tous possèdent un palais à Médine ou à la Mecque. Mais, dès les premières chaleurs, on les verra émigrer dans leurs villas du mont Sarāt. Ce fut le cas d'Ibn ʿAbbās. Dans son gouvernement de Baṣra, ce personnage avait affiché une rare absence de scrupules, de probité administrative. Retiré à la Mecque, sa conscience se serait réveillée. « Prends garde, mon fils, disait un vieux fragment poétique d'une authenticité suspecte (6), prends garde de commettre à la Mecque un péché grand ou petit ».

---

(1) Pendant la période de la Ḥarra sous Yazīd I, les harems de l'Omayyade Marwān et de ʿAlī fils de Ḥosain se réfugient dans leurs villas de Ṭāif ; *Aǧ.*, I, 13 ; *Ṭab.*, II, *Annales*, 409 ; Ibn al-Aṯīr, *Kāmil*, E. IV, 19 ; *Yazīd*, 223-224. Domaine et tombe d'Aboū Oḥaiḥa, près de Ṭāif ; Ibn Hiśām, *Sīra*, 782, 6-9. D'après les saisons, les nobles dames résident à la Mecque ou à Ṭāif ; témoignage d'un poète de Ṭāif ; *Aǧ.*, VI, 31, 8.

(2) Azraqī, Wüst., 79 d. l. Ǵodda ne devint le port de mer de la Mecque que postérieurement à l'hégire.

(3) C-à-d. dans la verte vallée du ʿAqīq (Cf. *Moʿāwia*, 228 etc.), transformée en lieu de plaisance sous les califes omayyades.

(4) ʿOǧaimī, *man. cit.* 12, *b* ; Azraqī, Wüst., 79, d. l. Yāqoūt, W. III, 500, 16 ; Ǵāḥiẓ, *Opuscula*, 62, 21 ; Maqdisī, 95, 17 ; Ṭab., *Tafsīr*, XXX, 171, bas. Le vers de Nomairī ; *Aǧ.*, VI, 31, 8.

(5) Qotaiba, *ʿOyoūn*, 257, bas ; *Aǧ.*, XV, 3 l. 8. *Moʿāwia*, 248. Ce calife possédait dans la région d'importants domaines qu'il ne cessera d'arrondir.

(6) Ibn Hiśām, *Sīra*, 17, 1, l'appelle مقيّد. Cette absence de correction me paraît un

أَ بُنَيَّ لا تظلمْ بمكّة لا الصغير ولا الكبيرْ (1)

Ce sentiment aurait, à partir du *faṭh*, empêché les Compagnons du Prophète de s'établir à la Mecque ou d'y retourner (2). « Pour les nécessités corporelles, ils préféraient sortir des limites du ḥaram », territoire sacré. Ibn ʿAbbās aurait obéi à un scrupule analogue, lorsqu'il vint se fixer à Ṭāif (3). En réalité, cette détermination ne fut, nous le verrons, rien moins que spontanée. ʿAlī fils de Ḥosain possédait, lui aussi, une villa dans le Sarāt, où il abritera son harem pendant les révolutions du Ḥiǧāz (4).

*
* *

Les femmes montraient à peine moins d'enthousiasme pour le séjour de Ṭāif. Nous aurions à citer ici les noms les plus illustres de la société musulmane, au premier siècle de l'hégire : Ṭorayya, Sokaina, ʿAiśa bint Ṭalḥa. La première appartenait à la vieille aristocratie de Qoraiś, à la famille des Omayyades (5). Les deux autres, Sokaina, petite-fille de ʿAlī (6), ʿAiśa, nièce de la favorite homonyme de Mahomet (7), rappellent la récente noblesse islamite. Toutes trois représentent un type à la veille de

---

artifice littéraire, destiné à lui conférer un faux air archaïque. Tous les moyens sont bons pour créer autour de la Mecque la légende d'une sainteté idéale. Nous y revindrons, en étudiant la métropole qoraišite. Voir plus haut p. 26, les scrupules de ʿOmar, à propos de Rokba.

(1) Ibn Hišām, *Sīra*, 16, 6.

(2) Même sentiment attribué au calife ʿOmar ; Azraqī, W., 365, 366 (texte cité plus haut).

(3) Cf. *Chroniken*, Wüst., III, 21. Ces scrupules n'ont pas duré longtemps. Les Mecquois modernes vident leurs vidanges sur la voie publique; Burckhardt, *Voyages*, I, 140, 167.

(4) Ṭab., *Annales*, II, 410 ; Cf. *Yazīd*, 223-224, ʿAbdallah, le fils de ʿAmrou ibn al-ʿAṣi, possède deux tentes à la Mecque, une dans le *ḥill*, l'autre dans le *ḥaram* ; Azraqī, W., 361.

(5) *Aǧ.*, I, 84, 85. Voir « Ṭorayya bint ʿAlī » à l'index d'*Aǧānī* ; Qotaiba, *Maʿārif*, E. 24, bas , *Aǧ.*, X, 103 d. l. Comp. *Aǧ.*, VI, 31, 8.

(6) Voir index d'*Aǧānī* : « Sokaina bint al-Ḥosain ».

(7) Index d'*Aǧānī* : ʿAiśa bint Ṭalḥa », surtout *Aǧ.*, X, 54-62. Sa rivalité, lutte de coquetterie avec Sokaina ; *Aǧ.*, X, 60.

disparaître sous la poussée des mœurs nouvelles : celui de la fière Bédouine, refusant d'être traitée en esclave et succombant devant la coalition de l'égoïsme masculin et de la nouvelle législation matrimoniale (1). Ces trois figures de mondaines arabes (2), la tradition littéraire les a ornées de *toutes* les grâces physiques (3), de tous les charmes de l'esprit (4). Elle les fait vivre dans la société des poètes et des musiciens, choisir comme arbitres du mérite artistique. Les sympathies ʿalides de l'auteur de l'*Aġāni* (5) se manifestent d'une façon anormale en faveur de Sokaina. Il se montre tout heureux de retrouver en cette petite-fille de ʿAlī quelque chose de cette grâce frivole, de cet intellectualisme surtout qui a souvent manqué aux descendants de Fāṭima.

Ce trio féminin rappelle le groupe classique des trois déesses, posant pour la beauté devant le Troyen Pâris. Au premier siècle H., le Pâris arabe avait nom ʿOmar ibn Abi Rabīʿa. Poète d'un incontestable talent, mais d'une licence non moins indéniable, il fut appelé à trancher entre les trois dames de Qoraiś un débat analogue (6). Femmes de tête, en dépit de leur frivolité (7), elles regimbent contre le joug humiliant, qu'on veut imposer à leur sexe. ʿAiśa refusa toujours de se voiler. « Allah lui ayant

---

(1) Antérieurement à la révélation du حجاب, les femmes de Mahomet se trouvaient à table avec les invités du Prophète ; Wāḥidī, *Asbāb*, 271, 8.

(2) Sokaina régit la mode ; *Aġ.*, XIV, 165 ; elle est برزة : *Aġ.*, XIV, 173, 174.

(3) *Aġ.*, X, 54, 55, 58,, 59 ; XIV, 165.

(4) *Aġ.*, X, 60, bas. Elles se proclament « plus belles que le feu pendant la nuit glacée » ; أحسن من النار الموقدة في الليلة القرّاء , ou احسن من النار في عين المقرور ou صبح من القبس avec d'autres variantes ; cf. *Berceau*, I, 79 ; ajoutez *Aġ.*, X, 62 ; XI, 57 ; XIV, 165 ; 168, 8 d. l. ; XVI, 120, 5 ; 124, 7 d. l. ; XX, 141, 7 ; XXI, 263, 17.

(5) *Aġ.*, I, 99, 100 ; II, 127,128, 130-32, 136-37, XIV, 165, bas; وكان على أمويته متشيّعا وهذا من العجب , note à son sujet Ibn al-Aṯīr. M. Nöldeke (lettre particulière) hésite à accepter ce jugement. Les plus grandes folies des ʿAlides trouvent en Aboū'lfaraġ un narrateur complaisant. Comp. par ex. *Aġ.*, S. I, 294-296. Comment Sokaina se venge d'une plaisanterie de son bouffon Aś'aṯ ; *Aġ.*, XV, 131. L'auteur insiste sur la justesse des sobriquets décernés par son héroïne ; *Aġ.*, XIII, 114.

(6) *Aġ.*, II, 137 ; XIV, 168-69.

(7) *Safīha*, c'est la qualification de Sokaina parmi ses proches ; *Aġ.*, XIV, 169.

octroyé le don de la beauté, elle ne voyait aucune raison de cacher les cadeaux du ciel » (*Aġ.*, X, 45).

Nous n'avons à rappeler ici que leurs rapports avec Ṭāif. Toutes trois y possédèrent des châteaux et des domaines. Ces immeubles constituaient leur propriété personnelle. Car nous les trouvons fréquemment divorcées ou séparées de leurs maris. Ṭorayya y reçut les visites de ʿOmar ibn Abi Rabīʿa (1). Dans « son vaste domaine » de Ṭāif, مال لها عظيم (2), ʿAiśa présida des joutes, des jeux militaires, rappelant les tournois du moyen-âge. Le carrousel terminé, elle accueille les hommages et écoute les plus récentes compositions des poètes, tous avides de mériter ses suffrages et ses gratifications (3). Pendant les intervalles de ses nombreux divorces, nous voyons la futile Sokaina traîner l'ennui de son désœuvrement (4), entre le ʿAqīq de Médine, son hôtel de la Mecque et ses villas de Ṭāif (5). De nos jours, on dirait : Paris, la plage, la Côte d'Azur ! Sokaina y vivait, entourée de musiciens, de poètes et aussi de bouffons. Elle se félicitait de n'avoir pas hérité du caractère mélancolique de son aïeule, Fāṭima, la fille du Prophète.

Finissons par une figure infiniment plus sympathique, celle de Sobaiʿa. C'était une grande dame omayyade, mariée et établie à Ṭāif et presque contemporaine du Prophète. Dès la fin du 6e siècle, on rencontre partout les Omayyades au Ḥiǵāz. A Ṭāif, à la Mecque, hommes et femmes — que celles-ci s'appellent Hind ou Sobaiʿa — leur énergie leur assure un rang à part et prélude aux glorieuses destinées de cette famille. Après le coup de force, فِلْتَة, du Triumvirat, les Omayyades ne rencontreront personne capable de leur disputer sérieusement l'accès du pouvoir. Le

---

(1) *Aġ.*, I, 85. Enumération des maris de Sokaina ; *Aġ.*, XIV, 168, 169 ; Comp. *Aġ.*, X, 54 sqq.

(2) Le nom n'est pas mentionné.

(3) *Aġ.*, VII, 30 ; XIII, 3 ; comp. XIV, 165 bas.

(4) Comment elle essaie de le combattre ; *Aġ.*, XV, 131 etc. Dans les aventures les plus burlesques, ce recueil ne lui ménage jamais l'*eulogie*, qu'il refuse à Moʿāwia ; cf. *Aġ.*, XV, 131 ; XVII, 94 etc.

(5) *Aġ.*, XIV, 170 ; XVII, 93.

mari de Sobai'a, Mas'oūd, le père du futur Ṣaḥābī - martyr, 'Orwa, se trouva commander les troupes de sa cité natale, pendant la guerre fratricide d'Al-Fiǵār contre les Mecquois. Avant la bataille, il dressa un pavillon pour sa femme : « tout fugitif qoraiśite, proclama-t-il, qui y pénètrera, aura la vie sauve ! ». La tente représentait-elle la *qobba* - tabernacle, servant à abriter le fétiche principal, le palladium de la cité ? Etait-elle une sorte de *ḥaram* improvisé, participant à l'inviolabilité, à la sainteté de la demeure familiale ? J'ai discuté ces hypothèses dans *Le culte des bétyles et les processions religieuses chez les Arabes préislamiques* (1). Je dois me contenter ici d'y renvoyer le lecteur.

Ce geste allait permettre à Mas'oūd de manifester ses sentiments d'humanité et aussi les sympathies mecquoises des *Aḥlāf* de Ṭāif, dont il était le chef (2). Aussitôt Sobai'a se mit à étendre, à allonger au moyen de ficelles, de bouts d'étoffe les cordes soutenant les poteaux de la tente. Sa pitié, son ingéniosité féminines, son patriotisme qoraiśite (3) lui avaient suggéré ce stratagème ; il devait augmenter la surface de protection, en ce terrain neutre, destiné à servir de lieu d'asile. Au lieu du triomphe, escompté pour Ṭāif et ses alliés de Qais, ce fut la défaite. Bientôt le flot des fugitifs qaisites se précipita vers la tente de Sobai'a. Son cœur compâtissant n'avait songé qu'à ses compatriotes de Qoraiś. Elle s'empresse maintenant d'accueillir leurs ennemis, d'envoyer dans toutes les directions ses jeunes fils pour indiquer à ces infortunés la direction du refuge improvisé. C'était, ajoute le narrateur, « mettre ces garçons en évidence, afin de leur assurer pour l'avenir la dignité de *sayyd* », فيَسُودوا بذلك . Cette réflexion trahit l'impuissance de l'Arabe à supposer l'inspiration désintéressée d'une action généreuse. Les environs de l'asile ne tardèrent pas à être encombrés de fuyards. Après la bataille, le généralissime mecquois — Sobai'a était sa parente — honora sa victoire, en reconnaissant officiellement

---

(1) *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* (*Caire*), XVII, 39-101.

(2) Sur Aḥlāfites et Mālikites, voir le chap. suivant.

(3) Comp. *Aǧ.*, XIX, 79, 5 d. l. La femme arabe prend le parti de son clan d'origine contre la tribu de son mari ; *Aǧ.*, S. I, 176, 190 ; II, 23.

la protection accordée par cette courageuse Omayyade. A partir de ce jour, le nom et la tente de Sobai'a passèrent en proverbe parmi les Bédouins (1).

N'a-t-on pas le droit de regretter (2) qu'on ait laissé gaspiller les trésors d'énergie et de dévouement intelligent que le cœur de la femme arabe gardait en réserve ? « L'islamisme a fait du harem ou gynécée, d'ailleurs plus anciens que lui, une prison, et, sequestrées là, les qualités intellectuelles de la femme furent en interdiction perpétuelle » (Dr Perron).

---

(1) *Aġ.*, XIX, 79, 80 ; comp. VII, 171, bas. Vers de Sobai'a ; Balāḏorī, *Fotoūḥ*, 49.

(2) Sans mériter le reproche de « Feindseligkeit gegen den Islam » que m'a adressé feu M. Hartmann, *OLZ*, 1914, c. 436.

IV

LA POPULATION DE ṬĀIF ; DISCUSSIONS GÉNÉALOGIQUES.

Faisceau de rancunes accumulées contre Ṭāif. — Le théophore ʿAbdṯaqīf et Ḥaǵǵāǵ. — Ancêtres de Ṯaqīf : Yād et l'aïeul éponyme Ṯaqīf. — Raisons pratiques qui décident en faveur de Hawāzin. — Puissance de cette tribu. — Les « Aḥlāf », partisans de Yād. — La poésie apocryphe. — La tombe d'Aboū Riġāl et la « lapidation » des tombes. — Tableau généalogique des principales familles ṯaqafites.

La poésie préhégirienne ne s'est pas montrée hostile à Ṭāif et à sa population. Elle leur a du moins épargné les accusations de couardise et de cupidité que les rimeurs bédouins ont prodiguées aux Qoraiśites (1). Tous rendaient hommage à l'intelligence, à l'activité des Ṯaqafites. Cette neutralité cesse avec le raffermissement de la dynastie marwānide. Principalement à partir du califat de Walīd I, la littérature ne cherche plus à dissimuler l'expression de sa malveillance pour « la Mecque du Sarāt ».

Les satiriques avaient trouvé le temps, depuis l'hégire, de se familiariser avec la légende qoranique de Ṯamoūd. Ils voulurent exploiter la défaveur attachée désormais aux noms théophores, legs abhorré de la *ǵāhilyya,* gentilité. Tard venus à l'islam, les Ṯaqafites semblent bien n'avoir pas, sans résistance, sacrifié aux scrupules du monothéisme islamique le souvenir et le nom de leur ancêtre éponyme. Dans les anciennes familles,

(1) Cf. Lammens, *Les Aḥābīš et l'organisation militaire de la Mecque, au siècle de l'hégire*, dans *Jour. Asiat.*, Nov. Déc. 1916.

de préférence chez les *Aḥlāf,* les noms imposés aux enfants continuèrent à rappeler Ṭaqīf. Autant d'armes que va utiliser l'opposition antidynastique. عبد ثقيف. Ce théophore national prendra علج من ثمود, barbare de Ṭamoūd (1) ! le sens péjoratif d'*esclave de Ṭaqīf* (2). Ces invectives retentiront incessamment à travers la copieuse production satirique de cette époque. Elles ranimeront la lutte des partis qui s'attachent à saper le régime omayyade.

Pour alimenter ce courant d'animosité persistante, il a fallu que, aux rancunes des ʿAlides, des ʿAbbāsides et des Médinois, l'Iraq vint joindre les récriminations de ses *latifondistes*, l'exposé passionné de ses griefs, l'âpre revendication de ses droits foulés aux pieds, de son autonomie sacrifiée, affirmait-il, à la Syrie, sa rivale. L'Iraq, pendant plus d'un demi-siècle, comprimé sous la poigne de fer des vice-rois ṭaqafites, des Ziād, des Ḥagǧāǧ et de leurs élèves, les Ḫālid al-Qasrī ! Les chefs arabes de l'Iraq,

---

(1) *Aǧ.*, XX, 13, l. 21.

(2) On l'applique généralement à Ḥaǧǧāǧ ; *Naqā'iḍ Ǵarīr*, 497, 18. Comp. Balāḏorī, *Ansāb*, 14 *b*. On fait de son aïeul l'esclave d'Aboū Rigāl : ان جدّ ابي الحجاج كان يخدمهُ فقيل للحجّاج عبد ابي رغال . C'est une glose inepte sur le théophore *ʿAbdṭaqīf*. Je crois retrouver la même exégèse inintelligente dans le vers satirique, où Yād se trouve substitué à Ṭaqīf, (sur les autres allusions voir plus loin) pour les besoins de la rime :

فلو لا بَنُو مروان كان ابن يوسُف كما كان عبدًا من عبيد إياد

ʿAbdṭaqīf aurait été le nom primitif de Ḥaǧǧāǧ (Cfr. plus bas). Il a donné prise, on le voit, aux attaques de la satire et l'on comprend que l'habile vice-roi ait évité de l'afficher. Comp. *Aǧ.*, VII, 171. 8 d. l. La variante de *Naqā'iḍ Ǵarīr*, 497, 18 supprime le يعني entre ʿAbdṭaqīf et Ḥaǧǧāǧ ; suppression maladroite ou intentionnelle ? Je me demande si le vrai nom d'Aboū Bakra, le célèbre frère du non moins fameux Ziād ibn Abīhi, ne fut pas ʿAbdṭaqīf. Comp. *Aǧ.*, XVII, 9, l. 15 où je lis [non عبدًا ل] كان ابو بكرة عبد ثقيف . Le spirituel Ǵāḥiẓ (*loc. cit.*) a accepté l'absurde donnée traditionnelle — qu'Aboū Bakra fut esclave—pour le seul plaisir d'allonger sa liste (voir *loc. cit.*), sa progression d'antithèses : par ex. مولى مولى مولى , *maulā* à la troisième puissance, هو دَعِيّ مولى دعيّ etc. (*Aǧ.*, *loc. cit*). On voit, au moyen de quels procédés, le théophore ʿAbdṭaqīf a disparu de la nomenclature onomastique de l'Arabie avec la complicité tacite des Ṭaqafites, gênés par ces perfides déductions. Si Aboū Bakra avait été d'origine servile (voir le tableau généalogique de Ṭaqīf), il n'aurait pu jouer à Baṣra un rôle aussi prédominant ni les siens occuper les premières charges de l'Etat. Aboū Barza, un des Benjamins de la tradition ʿalide, est ami d'Aboū Bakra ; I. S. *Ṭabaq.*, VII¹, 4.

grands seigneurs, ne leur pardonnaient pas les réformes agraires, la réorganisation de l'impôt foncier, avantageant contre leurs empiètements le trésor public et les populations rurales.

Avec raison, toute la province les rendit responsables de n'avoir pu réaliser le rêve du nationalisme local, relever le « *minbar aś-śarqī,* le trône oriental », l'éphémère et anarchique califat de ʿAlī. Or, c'est dans l'Iraq que s'est surtout développée la primitive annalistique de l'islam. Comment s'étonner qu'elle ait partagé les préventions de son milieu, épousé les rancunes des personnages dont elle avait entrepris la glorification ? Habituée à se documenter dans les *divans* poétiques, l'ancienne historiographie arabe devait donner dans le piège. Au demeurant, aveuglée par ses préjugés, par son étroit chauvinisme, elle demandait seulement à enregistrer, sans contrôle, les calomnies propagées par les satiriques de Koūfa contre les Omayyades et leurs suppôts, les ministres ṯaqafites.

L'esprit de dénigrement s'est surtout attaqué aux origines généalogiques des Ṭaqīf. Une légende hostile prétendait les rattacher aux antiques races de ʿAd et de Ṯamoūd, anéanties pour leur impiété (1). Cette prétention révolte le bon sens du sceptique Ǵāḥiẓ. Il se demande comment un musulman peut s'y arrêter, après les affirmations du Qorân, racontant leur extermination totale par Allah (2). De son côté, Ḥaǵǵāǵ pensait y découvrir un titre de gloire pour ses ancêtres, puisque seuls les disciples du prophète Ṣāliḥ avaient échappé au désastre de leurs concitoyens (3). Ṭaqīf perpétuerait donc la postérité bénie de ces croyants (4). Dans toutes

---

(1) Mobarrad, *Kāmil*, W. 266 ; *Aǧ.*, IV, 74 : pour ʿAd et Ṯamoūd voir ces mots dans une concordance du Qoran. Ces préjugés ont pu être inspirés par le vers dirigé, après Karbalā, contre les descendants de Ziād ibn Abīhi (Masʿoūdī, *Prairies.*, V, 159) :

وابْعَدَهُم بِما غدروا وخانوا كما بعدَتْ ثمود وقومُ عاد

Ce vers a été calqué sur Qoran, 11, 98.

(2) Ǵāḥiẓ, *Bayān*,, I, 78, 1. Ǵāḥiẓ se montre heureux de décocher un trait contre la crédulité de ses contemporains.

(3) *Aǧ.*, IV, 74. Sur فما أبْقَى Qoran 53, 52; finesse exégétique, le ما est-il relatif ou négatif ? *Aǧ.*, loc. cit. Ṭab. *Tafsīr*, XXVII, 41- 42 ne connaît que le sens négatif de *mā*.

(4) Ibn ʿAsākir (éd. Badrān), IV, 71.

ces discussions, ni l'histoire ni la science généalogique n'entraient pour rien. Les traditionnistes au service des ʿAbbāsides tenaient uniquement à jeter le discrédit sur de loyaux serviteurs de la dynastie rivale, sur les compatriotes d'un Ziād et d'un Ḥaǵǵāǵ.

Il serait oiseux de les suivre sur ce terrain. Trop souvent les recherches généalogiques se sont asservies à de basses rancunes politiques, en Arabie (1). Sur les plateaux du Sarāt, les Ṯaqīf n'étaient pas des autochtones (2). Nous estimons dangereux (3) d'aller au-delà de cette assertion générale, et il est permis de douter que les *nassāba*, généalogistes, du 2e siècle, fussent mieux renseignés. Pendant la période, immédiatement antérieure à l'hégire—seule elle doit nous intéresser ici—on gardait encore vivant à Ṭāif le souvenir de la tribu de Yād. Depuis quand, et à la suite de quelles révolutions, avait-elle quitté ses premiers cantonnements du Sarāt, il devient malaisé de le déterminer. Mais le plus illustre des poètes de la cité, Omayya ibn Abi'ṣ-Ṣalt était fier de se rattacher à la tribu, partie pour la Mésopotamie et devenue chrétienne (4).

*
* *

Au commencement du 7e siècle de notre ère, Ṭāif formait le centre urbain de la tribu de Ṯaqīf et la totalité des Ṭāifites (5) se réclamait de Ṯaqīf, leur ancêtre éponyme (6). C'est seulement, quand on voulait

---

(1) Blau ne s'en est pas douté, à propos de cette discussion ; *ZDMG*, XXII, 662.

(2) Cf. Bakrī, *Moʿǵam*, 12, 9.

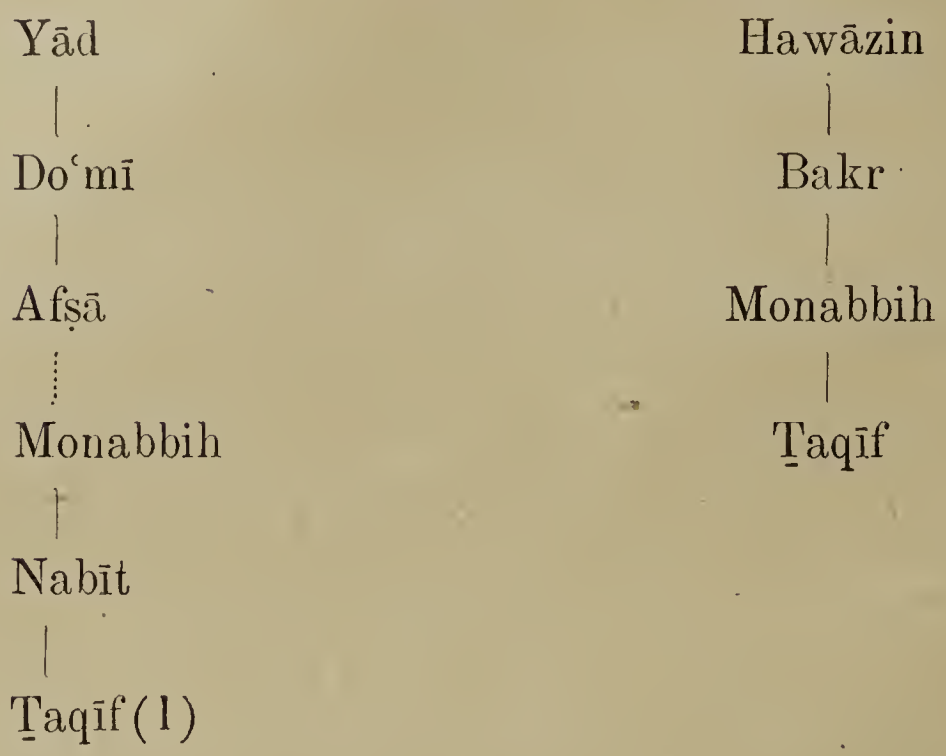
(3) Dans beaucoup de tribus, on hésite entre le Nord et le Sud ; ainsi chez les ʿAdd, une partie se réclame du Yémen, une autre de ʿAdnān ; Bakrī, *Moʿǵam*, 36, 10. Pour les Ǵoḏām de Syrie, cf. *Yazīd*, 273 etc.

(4) Bakrī, *Moʿǵam*, 49 sqq. ; *Aǧ.*, IV, 74. Omayya ibn Abi'ṣ-Ṣalt, *Divan*, I, 1-4. En réalité, la seule poésie nous a conservé les relations généalogiques entre Yād et Ṯaqīf. C'est partout le même procédé, nous ramenant invariablement à une source poétique !

(5) Comme Omayya ibn Abi'ṣ-Ṣalt, *Divan*, II; XIV, 1.

(6) Comment on a traité l'histoire préislamique de Ṭāif ; voir *Chroniken*, Wüst., II, 133, où هَوَّز و حطى, deux groupes de lettres de l'alphabet, ont été transformés en rois de Ṭāif, كانا ملكَين ببلاد وَجّ و هي ارض الطائف. Pour Waǵǵ = Ṭāif, voir précédemment p. 27. Primitivement les Ṯaqīf se seraient rattachés à Yād,...ثمّ انتسبوا الى قَيس فلذلك يُقال ان ثقيفًا بقيّة اياد ; protestations de Ḥaǵǵāǵ (Balāḏorī, *Ansāb*, 14 *a*) contre l'appelation بقيّة ثمود.

remonter plus haut, que commençaient les divergences.



Entre ces deux schémas généalogiques, l'érudition hésitait encore, au second siècle de l'hégire. Nous en trouvons la preuve dans la plus ancienne rédaction de la *Sīra* parvenue jusqu'à nous. Ibn Isḥāq (2) s'y prononce pour la descendance d'Yād, tandis que son éditeur et abbréviateur Ibn Hiśām préfère remonter à Hawāzin (3). Cette préférence me semble avoir été partagée alors par la majorité des Ṭaqafites. C'est du moins l'impression toute personnelle que je pense pouvoir dégager de la comparaison des documents, relatifs à la période omayyade, époque décisive pour le groupement des tribus arabes. Alors s'opère l'aggrégation des molécules, des poussières de familles, de clans, répandues sur la surface de la Péninsule et dans les provinces conquises.

---

(1) Pour cette généalogie voir *Aġ.*, XIV, 141, bas, les vers ambigus, mis sur les lèvres de Ḥassān ibn Ṯābit. Ils ont dû contribuer à augmenter les hésitations des *nassāba*. Sont-ils de lui ? Rien ne le prouve. Son divan (éd. Hirschfeld) ne les a pas conservés. Pour ses satires contre Ṭaqīf, voir ibid., 27, 1 ; 198, 1, 4 ; 199, 1. La pièce 198, 3 sqq. conteste à Ṭaqīf une généalogie qaisite.

(2) Voir la remarque de celui-ci ; Ibn Hiśām, *Sīra*, 875, haut.

(3) Ibn Hiśām, *Sīra*, 32 ; Bakrī, *Mo'ǧam*, 49, 51. D'après une tradition légendaire, pendant la ǧāhilyya, les Ṭaqīf eux-mêmes hésitaient entre les deux généalogies ; Mas'oūdī, *Prairies*, V, 64-65.

En se déclarant pour l'ancêtre Hawāzin, les Ṯaqafites se solidarisaient simultanément avec le groupe homonyme, formant lui-même une subdivision dans la masse confuse de tribus, rattachées à Qais ou Qais-ʿAilān (1). Evidemment cette question de fait ne saurait en rien préjuger la question de droit, de la filiation historique. Yād représentait l'histoire, le passé, passé déjà lointain pour la courte mémoire des Arabes(2). Hawāzin et Qais, c'était le présent ; l'avenir peut-être, si l'on pouvait se fier à un pressentiment prêté à Mahomet : les Hawāzin disputeraient la prééminence politique à Qoraiš, ناحموا قريشًا على منابرهم (3). Leur descendance de Yād, une tribu désormais éteinte, les Ṯaqafites la connaissaient surtout par la poésie. En faveur d'un rapprochement plus intime avec les Qaisites, voisins remuants, militaient de puissantes considérations. En oubliant Yād, ils ne sacrifiaient qu'un souvenir. Ils avaient tout à gagner, en se rattachant à leurs voisins du Sarāt. Quand donc ils se déterminèrent pour ce dernier parti, la majorité des Ṭāifites adopta une solution opportuniste, inspirée par leurs intérêts matériels (4). Cette considération l'a toujours emporté chez les Arabes réalistes. Or ces intérêts, leur position géographique conseillaient aux Ṯaqīf de se déclarer pour une descendance qaisite dans une région peuplée de Banoū Hawāzin (5) et où l'influence de ces derniers demeurait prépondérante (6). Elle leur permit de règler avec ces

---

(1) Voir Wüstenfeld, *Genealog. Tabellen* ; sous la lettre *G*.

(2) Qotaiba, *Maʿārif*, E. 21-22, 29.

(3) *Aġ.*, XV, 138, 4 d. l.

(4) Voir plus bas. Ils vivaient au milieu des Hawāzin. L'histoire de Ḥaǵǵāǵ présente toujours cet homme d'Etat comme d'origine qaisite. On le soupçonnait facilement de partialité envers les Qais, d'animosité contre les Yéménites. Comp. *Aġ.*, XI, 61, 1. انت سيّد هوازن , lui dit un Solaimite (donc un Qaisite) venant le solliciter (cf. *ibid.*, 60, 4 d. l.), donc désireux de le compromettre d'avance !

(5) Placés par Blau dans le voisinage de Médine ; *ZDMG*, XXIII, 586 ; même erreur, sur la carte jointe à ce travail. Voir les précisions topographiques indiquées par Bakrī, *Moʿǵam*, 57, 5 : Sarāt, Ṭāif etc, pour l'habitat des Banoū Hawāzin.

(6) Mālik ibn ʿAuf (voir plus haut) possédait un fortin sur le territoire de Ṭāif. Pour la campagne de Ḥonain, les Ṯaqīf devront se mettre à sa suite ; Ṭab., *Annales*, I, 1654-55.

nomades de délicates questions de propriété, les droits de pacage, de délimitation ; de stipuler d'après quelles mesures s'opèrerait le partage des récoltes. Comme il arrive, partout où sédentaires et nomades voisinent, ces négociations se terminèrent par un compromis. Les premiers devront céder aux Bédouins, censés leurs parents, une part dans les moissons, les produits du sol, s'ils prétendent jouir de leur protection (1). En retour, ceux-ci renonçaient à leurs droits de propriété sur les champs fertiles, s'étageant au pied du mont Gazwān (2). Nous avons constaté en Syrie une situation analogue pour les Banoū Goḍām (3). L'organisation de la société bédouine se trouve partout déterminée par les mêmes nécessités et par les mêmes convoitises.

Plus on se familiarise avec l'histoire préislamique de la Péninsule et moins on trouve recevable la théorie de Winckler sur l'ensablement *fatal*, l'appauvrissement progressif, inéluctable de l'Arabie. Les annales de Hawāzin lui apportent le plus solennel démenti. Au début du 6e siècle, les clans formant cette subdivision du groupe qaisite comptaient parmi les plus misérables, les moins considérés : « réunion de pastouraux, parcourant à la suite de leurs brebis les montagnes du Sarāt », forcés de payer tribut au sayyd Zohair ibn Ǵaḍīma » وهوازن يومئذٍ لا خير فيها . . . انّما هم رعاء الشاء في الجبال (*Aġ.*, X, 12). Cette faiblesse facilita l'établissement des Ṯaqafites et leur main-mise sur les meilleurs terrains, sur les plus riches domaines du district. Moins d'un siècle plus tard, la confédération des Hawāzin est devenue une des plus importantes de la région. Aux brebis, des chameaux sont venus se substituer et leurs immenses troupeaux envahissent les steppes du Naǵd et le double versant du Sarāt. Du Yémen, de la cité de Naǵrān, on vient chez eux se fournir de chevaux, indice incontesté de prospérité et de richesse (*Aġ.*, XIV, 138, 1-2). Vers le même temps, on les voit opposer la force aux empiètements ultérieurs des Ṯaqafites (Ibn

---

(1) Comp. Ṭab., *Annales*, I, 1556, bas. Ibn al-Aṯīr, *Kāmil*, E. I, 288-289.

(2) Bakrī, *Moʿǵam*, 50. Les Bédouins exigent qu'on leur paie jusqu'au droit de ne pas nuire : Wāḥidī, *Asbāb*, 296, bas.

(3) Cf. *Yazīd*, 279 etc.

al-Aṯīr, *Kāmil*, E. I, 289 ; *Aġ.*, XII, 46). De tels voisins méritaient, on le comprend, d'être ménagés. On préféra s'en faire des alliés et intéresser un de leurs clans, les Banoū Naṣr ibn Moʿāwia, à la défense militaire de la cité (*Aġ.*, XII, 46) et du territoire urbain.

Mais au sein de plusieurs familles de Ṯaqīf, la voix du sang paraît l'avoir emporté sur des considérations plus positives. Là, le souvenir de l'ancêtre Yād (1) avait conservé des partisans fidèles et des hérauts retentissants (2). Nous avons déjà nommé Omayya ibn Abi's-Ṣalt. Nous aurons à en énumérer d'autres, principalement parmi les *Aḥlāf*. On retrouve des traces de ce dualisme généalogique dans l'attitude des Banoū Naṣr ibn Moʿāwia ou du moins de leurs chefs principaux. Des contestations, au sujet de domaines dans le Sarāt, avaient mis ces *ḥalīf* bédouins de Ṭāif en conflit avec les Aḥlāf (3). Un des leurs, le futur généralissime, Mālik ibn ʿAuf, plus vraisemblablement ʿOfaif ibn ʿAuf, composa le distique suivant, où il repousse toute communauté d'origine avec les Ṯaqīf et surtout avec Yād :

Or donc, fais savoir à Ṯaqīf, partout où tu le rencontres que, ma vie durant, je lui demeure hostile.

Tu n'as rien de commun avec nous, ô Ṯaqīf, et nous rien avec toi. Tu peux choisir une place (4) *chez Oḥāẓa ou Yād ;*

---

(1) « Bereits im 6 Jahrhundert untergegangene Stamm » ; Blau, *ZDMG*, XXIII, 567 ; Nöldeke, *Perser-Araber*, 337-338.

(2) Bakrī, *Moʿǧam*, 51 : ثبتت طائفةٌ منهم على نسبهم الى اياد. D'après cet auteur, la généalogie Ṯaqīf-Hawāzin est de date plus récente ; *ibid.* : ثُمّ انتسبوا بعدُ . On aura remarqué plus haut, comment dans la satire ʿAbdṯaqīf et ʿAbdyād *s'interchangent* et semblent s'appeler l'un l'autre. Cette correspondance ne peut être accidentelle et insinuerait des relations anciennes entre Yād et Ṯaqīf. Le vers satirique dirigé contre Ḥaǵǵāǵ (voir plus loin) ... فلولا بنو مروان signifie peut-être : « Sans les Marwānides, il n'aurait été qu'un descendant des misérables Yād ». Le trait serait alors d'origine qaisite et viserait également la généalogie yādite, présentée comme une déchéance pour Ḥaǵǵāǵ et ses contribules.

(3) Ibn al-Aṯīr, *Kāmil*, E. I, 289.

(4) حُلِّي , choisir une descendance, des ancêtres. Pour la généalogie des B. Naṣr ibn Moʿāwia, cf. Wüstenfeld, *Genealog. Tabellen*, F.

أَلا اَبْلِغْ ثقيفاً حيث كانَتْ بأَني ما حَيِيْتُ لكم مُعادِ
فأَني لستُ مِنْكِ ولستِ مِنّي فَحُلِّي في أُحاظَةَ او إِيادِ

Mas'oūd ibn Mo'attib (1), le père du célèbre Compagnon ṯaqafite 'Orwa ibn Mas'oūd, releva le défi posé sur ce terrain :

Votre Qais n'a rien à faire avec nous, ni nous avec vous ; nous sommes les descendants de Nabt ibn Yaqdom (2).

Si jamais je pousse le cri de Oḥāẓa (3), *aussitôt accourront des escadrons décidés ; avec eux, la défaite n'est pas à craindre.*

لا قَيْسُكم مِنّا ولا نحن منكم ولكنّنا اولادُ نَبْتِ بن يَقْدُمَا (4)
وإِن ادعُ يوماً في أُحاظَة تأتِني ٭ كتائب خُرْسٌ لا اَخافُ التَهَضُّما (5)

Dans cette discussion, on a tenu à faire intervenir également le vieux chef ṯaqafite Ġailān. Mais, tout en se rattachant à l'ancêtre Yād, il ne refusa pas pourtant d'appeler «les Qaisites ses gendres et ses alliés (*ǧār*)»,

---

(1) Cf. *Aǧ.*, XIX, 77, 79, 82. Voir plus bas le tableau généalogique.

(2) Ancêtres intermédiaires entre Ṯaqīf et Yād ; cf. Wüstenfeld, *Genealog. Tabellen*, C ; Ibn Doraid, *Ištiqāq*, 105, 3, lequel ajoute (l. 10), à propos de Yād : جهل الناسُ انسابَهم En d'autres termes, on ne connaissait que les souvenirs, sauvés par la poèsie.

(3) Le cri de guerre, la *da'wa* : يالأُحاظة . Sur Oḥāẓa, cf. Nöldeke *Beitr. zur Kenntniss der Poesie*, 220. Vocable peu connu des Arabes ; une localité ou une tribu ? se demande Bakrī, *op. cit.*, 76, haut. La forme وُحاظة est plus fréquente ; c'est une tribu Yéménite ; cf. Maqdisī, *Geogr.*, 91, 3, et surtout Yāqoūt, *Mo'ǧam*, W., IV, 907. La nisba *Woḥāẓī* dans I. S. *Ṭabaq.*, VII², 174, 4.

(4) Sur Ṯaqīf et Yaqdom cf. Ḥassān ibn Ṯābit, cité dans *Aǧ.*, IV, 11, 6.

(5) Bakrī, *Mo'ǧam*, 51. Selon toute vraissemblance les vers attribués ici à Mālik ibn 'Auf ont pour auteur 'Ofaif ibn 'Auf. Cf. Ibn al-Aṯīr, *Kāmil*, I, 289, 7 etc. On y trouvera les circonstances, au milieu desquelles ils ont été composés. A l'époque de Ḥonain, Mālik était encore un jeune homme. A fortiori, n'a-t-on pu songer à l'opposer comme capitaine à Mas'oūd ibn Mo'attib ; cf. Ibn al-Aṯīr, *loc. cit.* Au jour de Ḥonain, Mālik aurait compté 30 ans ; I. S. *Ṭabaq.*, II¹, 108, 7. Vers prononcés à l'occasion de ce combat par 'Aṭyya ibn 'Ofaif an-Naṣrī (un fils du précédent 'Ofaif ?) ; Ibn Hiśām, *Sīra*, 858, bas.

à reconnaître une situation de fait :

هم والِدي واليهم انتَمِي صُعُدًا والحيّ قَيسٌ هم صِهْري وجيراني (1)

Le poète Omáyya, Mas'oūd et Ġailān appartenaient à la fraction ṭaqafite des Aḥlāf (2). Cette circonstance semble indiquer que dans ce clan la généalogie yādite a trouvé ses plus chauds partisans (3). Elle a pu déterminer leurs adversaires politiques, les Banoū Mālik, à se déclarer en faveur de Qais. Discussions trop souvent platoniques! Elles suffisaient pour alimenter la satire. Avec cet opportunisme, qui les a toujours distingués, les Ṭaqafites savaient à l'occasion sacrifier leurs théories généalogiques. Quand Bosr ibn Arṭaa(4) vint au Ḥiǵāz donner la chasse aux partisans de 'Alī, toute la population, désireuse d'échapper aux sévices du terrible lieutenant de Mo'āwia, n'hésita pas à se proclamer qaisite (5). Les vers cités précédemment, quel qu'en soit l'auteur—Mālik ou'Ofaif fils de 'Auf—comportent vraisemblablement une explication analogue. Il s'agissait de la fertile *ḥimā* de Ǵildān, âprement disputée entre les Aḥlāfites de Ṭāif et leurs alliés hawāzinites, les Banoū Naṣr ibn Mo'āwia. Pour être plus assuré d'évincer les adversaires, chacun des deux partis se réclama d'ancêtres différents. En dehors de ces compétitions d'intérêts, on traitait sans

---

(1) Bakrī, *op. cit.*, 51. Je me demande si cet essai de conciliation n'a pas été *prêté* à Ġailān.

(2) Pour leur position spéciale à Ṭāif, voir plus loin.

(3) Mas'oūdī, *Prairies*, V, 64, amène Moġīra ibn So'ba — un Aḥlāfī ! —à se déclarer pour Hawāzin. L'insipide anecdote—il y demande la main d'une *moniale* nonagénaire !— ne semble pas viser d'autre but ! Comp. *Aġ.*, XIV, 141. On pourrait en dire autant de certains traits attribués à un autre grand *Aḥlāfī*, Ḥaǵǵāǵ. Il faut surtout se défier des flèches égarées غرب décochées par nos *rāwias* ! Les différends de Ḥaǵǵāǵ avec Mohallab ont été expliqués par ses préférences qaisites. Cette exégèse paraît insuffisante.

(4) Cf. *Mo'āwia*, 42 etc. Le calife lui avait interdit de toucher aux tribus qaisites, pendant son *raid* à travers l'Arabie ; *Aġ.*, IV, 132.

(5) *Aġ.*, IV, 132, 5. D'après Balāḏorī, *Ansāb*, 569 - 70 (cité par Levi Della Vida, *Califfato di Alī*, 47-48), c'est l'adroit Moġīra ibn Śo'ba, qui alors aurait sauvé ses concitoyens. Sa présence à Ṭāif est attestée vers cette époque. Il y préparait sa future rentrée sur la scène politique.

doute cette matière d'une façon plus positive (1); les factions se réservaient la liberté d'en appeler alternativement à Yād ou à Hawāzin. C'est, croyons-nous, le sens d'un distique attribué à Rabī'a, fils du poète Omayya ibn Abi's-Ṣalt (2).

Nous jugeons superflu de pousser plus loin l'examen de ce problème. Ici encore la poésie a fourni les moyens d'entretenir une discussion, où l'on pouvait opposer l'autorité d'Omayya ibn Abi's-Ṣalt à celle de Ḥassān ibn Ṯābit. Privée de cette ressource, l'érudition arabe se trouve bientôt tarie, à court d'arguments. Parmi les données réunies ici, plusieurs ne laissent pas de paraître suspectes. On y découvre des préoccupations, contemporaines au plus de l'avènement des Marwānides, lorsque éclatera la guerre civile entre les Arabes du Nord et du Sud, ou, comme on disait couramment, entre Qais et Yaman. Cette lutte fut reprise par des littérateurs trop ingénieux, habiles à manier l'apocryphe, à sophistiquer les documents poétiques. Nous l'avons constaté à propos de Ǵoḏām. Il n'importait pas moins aux partis adverses d'attirer à eux l'intelligente et entreprenante tribu, ادهى العرب, si bien en cour auprès des Omayyades !

Cette ingéniosité s'est principalement exercée aux dépens de l'ancêtre éponyme des Ṭāifites, de Qasī, surnommé Ṯaqīf. Sur la route menant de Ṭāif à la Mecque un amoncellement de pierres marquait la tombe d'Aboū Riḡāl. Le passant ne manquait pas d'y déposer une branche d'arbre, d'ajouter, à tout le moins, une pierre à celles qui recouvraient la dépouille de l'ancêtre ṯaqafite. Ainsi le voulait la coutume (3). Profitant des épaisses ténèbres qui enveloppent la préhistoire islamite, la légende hostile a transformé Aboū Riḡāl en traître, celui-là même qui aurait guidé l'armée abyssine, en marche vers la Mecque. Il ne restait plus qu'à l'identifier

---

(1) Ibn Al-Aṯīr, *Kāmil*, E. I, 289.

(2) *Aḡ.*, III, 187, 8-9.

(3) Transformée plus tard en lapidation ; Mas'oūdī, *Prairies*, III, 161 ; Ibn Ǵobair, *Travels*², 111 ; Ibn Baṭṭoūṭa, *Voyages*, I, 333.

avec Qasī-Ṯaqīf (1). On n'y a pas manqué. A partir de ce jour, la déposition d'une pierre sur la tombe—primitivement un hommage à la mémoire de l'ancêtre—devait, elle aussi, se transformer. Elle devint une *lapidation*, un acte de réprobation contre la traîtrise d'Aboū Riġāl (2). J'ai étudié ailleurs (3) le sens de cette cérémonie et montré la lumière qu'elle projette sur la religion préhégirienne (4) de l'Arabie. L'instinct conservateur des Bédouins ne s'y est pas trompé. Jusqu'en plein islam, il faudra surveiller les nomades pour les empêcher d'accomplir le *ṭawāf*, la ronde rituelle, autour du tombeau de l'ancêtre, comme ils sont tentés encore de le faire près du sanctuaire d'Ibn ʿAbbās, à Ṭāif (5). Un ḥadīṯ, tendancieusement déformé par la Tradition (6), témoigne du culte rendu par les Ṯaqafites préhégiriens au monument d'Aboū Riġāl (7).

Le tableau suivant permettra de s'orienter à travers la généalogie des Ṯaqafites, les plus fréquemment cités dans cette monographie de

---

(1) D'après une variante de la légende—variante d'origine ṯaqafite—c'est Ṯaqīf qui tue Aboū Riġāl. A l'appui, on cite des vers d'Omayya ibn Abi's-Ṣalt, ni plus ni moins authentiques que ceux du *Divan*, U. I, 26. Je ne connais pas pour Aboū Riġāl de mention plus ancienne que l'apocryphe, attribué à Omayya. Sur les prétendues relations des ancêtres de Ḥaġġāġ avec A. Riġāl, voir plus haut p.57; Balāḏorī, *Ansāb*,, 14 *b*. Le ṯaqafite Masʿoūd accompagne pourtant ʿAbdalmoṭṭalib sur le Ḥirā' pour maudire les Abyssins ; I. S. *Ṭabaq*., I¹, 56, 8. Que devient alors la félonie des Ṯaqafites ?

(2) Bakrī, *op. cit*., 49 ; *Aġ*., IV, 74. Comp. Yāqoūt, E. IV. 263-64 ; Ḥassān ibn Ṯābit, *Divan*, 62, 1.

(3) *Le culte des bétyles*, p. 96 etc.

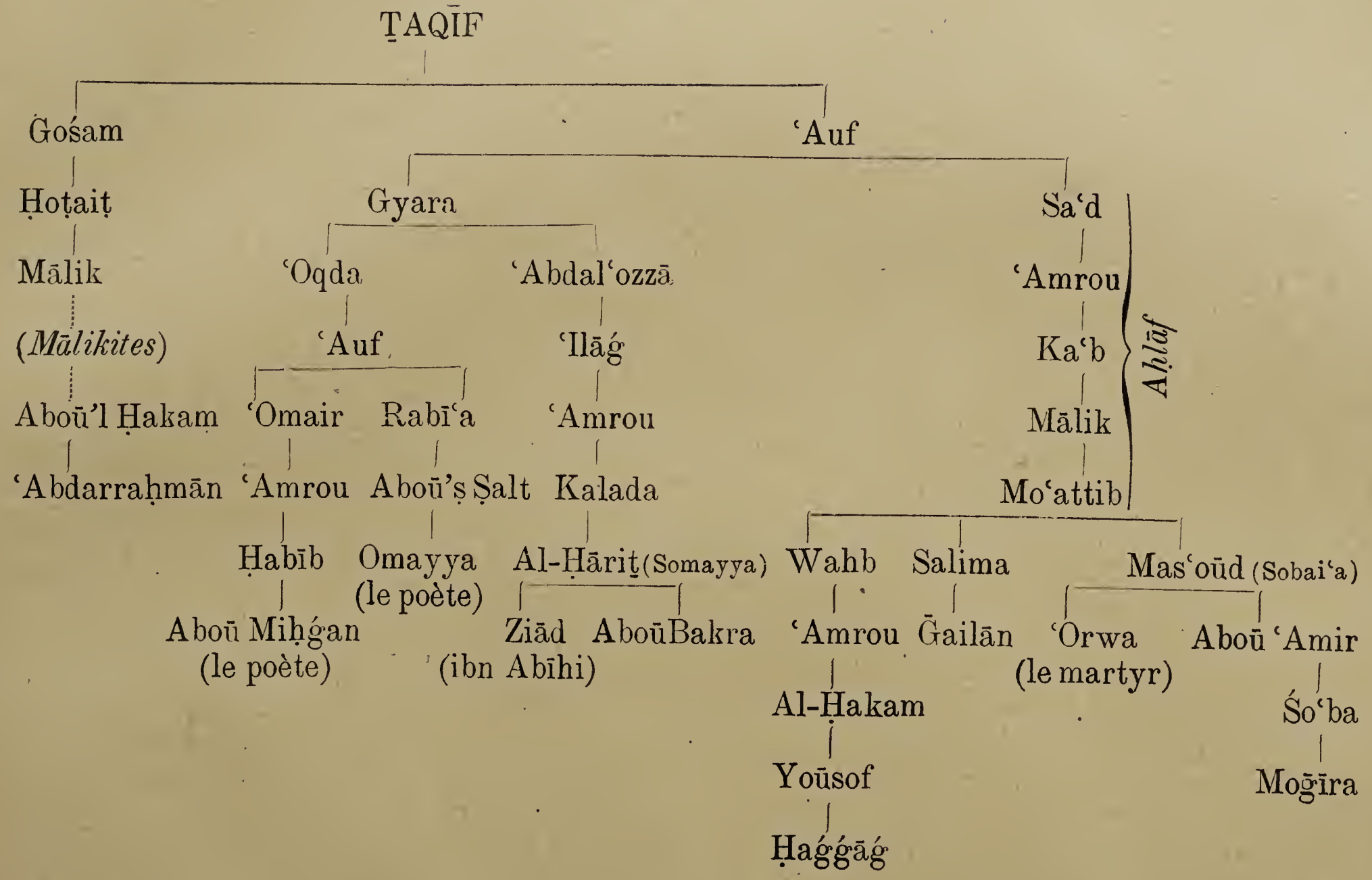
(4) Branches d'arbres déposées sur la tombe ; cf. *Culte des bétyles*, 96 ; Ibn ʿAsākir, (éd. Badrān) V, 369. Comp. I. S. *Ṭabaq*., VII¹, 84, baś. Tombe d'un fonctionnaire prévaricateur lapidée en Arabie ; Moḥibbī, *Ḫalāṣat al-aṯar*, II, 362.

(5) ʿOġaimī, *msc. cité*, 16 *a*.

(6) *Kanz al-ʿommāl*, VI, 212, n° 3705.

(7) Au Maroc, « l'on forme des amas de cailloux devant lesquels chaque passant doit prononcer une invocation, en ajoutant un caillou aux autres, aux endroits où un meurtre a été commis » ; *Rev. du monde musulman*, vol. XLIV, p. 23. J'ai observé le même usage dans la Transjordanie. Mes guides ajoutaient leur pierre au *raġm*, amas de cailloux, recouvrant la dépouille des victimes d'un assassinat. Leur geste n'avait rien de commun avec une lapidation. Comp. *Der Islam*, X, 171 etc.

Ṭāif. Nous renonçons à remonter au delà de Ṭaqīf, l'ancêtre éponyme, reconnu par tous les clans de la tribu : les Aḥlāf et les Baṇoū Mālik.



V

LA VILLE DE ṬĀIF

Son importance ; la seconde ville du Ḥiǵāz. — L'architecture domestique à la Mecque et à Ṭāif. — Le plan des « oṭom ». — Le courage des Bédouins. — Enceinte de Ṭāif ; fortins sur son territoire. — Appartient-elle au Ḥiǵāz ou au Yémen ? — Influences du Yémen ; relations de commerce et de guerre. — Le poète ʿAmir ibn aṭ-Ṭofail et les razzias yéméniques.

A la veille de l'hégire, Ṭāif passait, sans contredit, pour la première ville dans le nord-ouest de l'Arabie, après la Mecque. Elle l'emportait sur cette dernière par la possession d'un territoire fertile. Les vallées environnantes fournissaient à son commerce d'exportation une abondante matière d'échange et d'un placement particulièrement avantageux dans une région, aussi déshéritée que le Ḥiǵaz : le vin, le blé, le bois ; trois articles devenus depuis indispensables. Cette monnaie d'échange, étant donné l'absence ou la rareté de numéraire, permit aux Ṯaqafites de se procurer à bon compte les alliances, le crédit et les capitaux dont leur cité et leur commerce ne pouvaient se passer.

J'ai montré ailleurs (1) quelles relations tendues existaient entre la Mecque et les faméliques tribus du Tihāma, où cette ville recrutait les cadres de ses « Aḥābīš ». Malgré leurs rapports d'affaires et de parenté, les adroits Ṯaqafites ne semblent pas avoir vécu en meilleure intelligence

(1) *Les Aḥābīš et l'organisation militaire de la Mecque, au siècle de l'hégire*, dans *Jour. Asiat.*, Nov. 1916.

avec les groupes de la tribu de Hawāzin (1). Cette situation est commune à toutes les agglomérations urbaines en Arabie, vis-à-vis des voisins nomades. Les Bédouins turbulents (2) du Sarāt surent pourtant apprécier l'avantage de pouvoir écouler, sur le marché de la cité, les produits variés de leur industrie pastorale. Couverts d'immenses troupeaux, les vastes plateaux du Naǵd offraient à Ṭāif un *hinterland*, riche en ressources. On voit si les citadins avaient intérêt à souligner, à exagérer même leur communauté d'origine avec ces voisins, ensuite avec les remuants Qaisites, dont tous, en Arabie, redoutaient l'hostilité. Nous comprenons pourquoi ils aiment à se proclamer اوسط قيس (3). Géographiquement ce ne pouvait être qu'un non-sens. Les Ṯaqafites se trouvaient a la périphérie et non au centre du groupe compact, formé par les tribus qaisites. Il faut donc interprèter le complexe, اوسط قيس, d'après l'ancienne langue poétique et d'après celle du Qoran. Pour avoir négligé cette comparaison, la *Sīra* et le *Tafsīr* ont fait fausse route. Dans le Qoran, par exemple, اوسط et وسط n'ont rien à démêler avec la topographie : امّة وسط désigne « un peuple d'élite » ; le comparatif اوسط signifie ce qu'il y a « de meilleur, de plus exquis » ; اوسطهم (68, 28) est « le plus noble », le chef d'un groupe ; enfin الصلاة الوسطى (2, 239),

---

(1) Et de Hoḏail. Comp. Burckhardt, *Voyages*, I, 90 ; Tamisier, *op. cit.*, I. 349.

(2) Voir Ibn al-Aṯīr, *loc. cit.*, Bakrī, *Moʿǵam*, 107, 5-6, bataille des *Aḥlāf* contre leurs alliés de Hawāzin. La situation change après le siége de Ṭāif ; Mahomet déchaîne alors les Hawāzin ; Ṭab., *Annales*, I, 1678.

(3) *Naqā'iḍ Ǵarīr*, 717, 3 ; Ṭab., *Annales*, I, 1657, 11, سيّدهم واوسطهم : Qoran, 5, 91 من اوسط ما تُطعِمون ; comp. *ibid.*, 2, 137 ; 68, 28. Ibn Ǵauzī, *Wafā'* (msc. Leiden) 25, *a* : Mahomet est واسط قريش, « parce que tous les clans de Qoraiś, lui étant apparentés, ont eu part à sa naissance » ! !. Voir encore *Aǧ.*, IX, 39, 12. Aboū Tammām, *Ḥamāsa*, E. I, 161, 2. وسيط = noble ; *Aǧ.*, I, 165, 5. Kasimirski traduit Qoran, 2, 137 : جعلناكم امّة وسطا ; « nous avons fait de vous une nation *intermédiaire* ». Il annote : « selon les commentateurs, cela veut dire que les Arabes ne donnent dans aucun excès et que chez eux les vices des autres peuples sont mitigés par une modération innée. Cette explication est loin d'être satisfaisante ». Nous le croyons sans peine. واسط النسَب في قريش, I. S. *Ṭabaq.*, I[1], 4, bas ; même explication que dans Ibn Ǵauzī, lequel aura puisé dans les anciennes *Sīra*. Ḥadīǵa est اوسط قريش نسبًا واعظمهم شرفًا ; *ibid.*, I[1], 84, 6 ; Comp. 54,14 ; 100, 6. Ibn Hiśām, *Sīra*, 1016, 5.

c'est « la prière par excellence » que le Prophète s'est dispensé de décrire d'une façon plus précise.

L'expression, déjà citée, *Al-Qariatān*, conservée par le Qoran (1), insinue un rapport de grandeur, d'importance entre les deux métropoles du Ḥigāz méridional. Dans le lexique du Qoran, le vocable *qaria* désigne un groupe de « sédentaires », grand ou petit. La Mecque y figure أُمّ القُرَى, « la métropole » par antonomase. Ṭāif n'est pas désignée nommément par ce recueil. Mais la Tradition doit avoir raison, quand, pour la locution coranique, « les deux cités », elle interdit de penser à Médine, plus éloignée et en rapports beaucoup moins suivis avec la Mecque. A la veille de l'hégire, Ṭāif aurait donc été la seconde ville du Ḥigāz, la seconde métropole de cette région.

*
* *

Les plus riches banquiers de Qoraiś paraissent avoir été assez pauvrement logés, du moins pendant la période préislamite. Il arrive aux poètes bédouins de mesurer, chez les Mécènes mecquois, la capacité, la hauteur des chaudières (2) ; mais on ne les surprend jamais à décrire le luxe de leurs demeures. Moins encore y est-il question de leur apparence monumentale. Jamais ils ne prononcent le mot de *qaṣr*, château. Il n'existait pas d'architecture à la Mecque. Quand périodiquement il faudra restaurer, relever l'édicule de la Ka'ba, les indigènes devront recourir à la main d'œuvre étrangère. Les grandes familles habitaient le centre de la cité, la cuvette étroite et allongée du *Baṭḥā'*, où l'espace se trouvait forcément mesuré (3).

Telle n'était pas la situation à Ṭāif, où l'architecture avait réalisé de

---

(1) Qoran, 42, 30 ; Mobarrad, *Kāmil*, Wr. 291; Balāḏorī, *Fotoūḥ*, 34, 37. La Tradition hésite pour décider si l'expression عظيم القريتين désignait un Qoraiśite ou un Ṯaqafite : Walid ibn al-Moġīra ou 'Orwa ibn Mas'oūd ? (sur ce dernier voir plus bas) ; 'Oġaimī, *op. cit.* p. 9, *b.* ; Ibn Hiśām, *Sīra*, 238.

(2) Cf. *Berceau*, I, 241.

(3) *Aġ.*, XV, 118 d. l.

notables progrès. On y admirait de hautes demeures (1), massives à l'égal de forteresses, et à ce titre qualifiées de *ḥoṣn*, de *qaṣr*, de *oṭom* (2). Ce dernier vocable rappellera au lecteur de la *Sīra* et de l'*Aġāni* l'oasis de Médine, où ce genre de construction était fort en faveur. La même affirmation vaudrait sans doute à propos de Ṭāif, si nous possédions, pour cette dernière ville, l'analogue de la prolixe documentation, consacrée à Médine par les annalistes de l'islam primitif. L'*oṭom* reproduisait en réalité le plan du *dār*, adopté dans les agglomérations urbaines du Ḥigāz : une cour carrée que fermait une enceinte de pierres, retenues par du mortier. Un haut donjon également carré, parfois crénelé, dominait un des angles de cette enceinte et en complétait la défense. La Tradition ne se trouve pas d'accord sur l'origine des *oṭom* de Ṭāif. Chaque chroniqueur a apporté son anecdote. Comme à Médine, ils semblent devoir leur origine aux discordes civiles. Les *sayyd* — aḥlāfites et mālikites — éprouvèrent le besoin de posséder chacun leur réduit sommairement fortifié.

Des explications données, il ressortirait donc que les derniers « oṭom », construits à Ṭāif, le furent par des *Aḥlāf*. Celui de Ġailān serait l'œuvre de maçons amenés de Perse. Masʿoūd ibn Moʿattib devrait le sien à des ouvriers de Médine (3). Selon toute vraisemblance, le modèle des *oṭom* a été emprunté au Yémen, où il est fort répandu. On le retrouve ensuite, en remontant vers le Nord, « à Ṭāif, Yaṯrib, Ḫaibar, Fadak (4), et Taimā', à savoir, dans les établissements, échelonnés sur l'ancienne voie commerciale, reliant l'Arabie du Sud à la côte méditerranéenne et destinés à protéger, à surveiller cette route contre les attaques des Bédouins pillards» (5).

---

(1) Pour l'époque moderne, voir Burckhardt, *Voyages*, I, 111 ; Tamisier, *op. cit.* I, 283.

(2) *Aġ.*, III, 192 ; XII, 45, 49 ; *Chroniken*, Wüs., II, 76.

(3) *Aġ.*, XII, 45, 49 ; Ibn al-Aṯīr, *Kāmil*, E. I, 289.

(4) Je ne me rappelle pas de textes pour cette dernière oasis, toujours si peu connue ; je laisse la responsabilité à l'auteur de la citation. Le *qaṣr* de Ġailān possède des شرف : *Aġ.*, III, 192.

(5) Kowalski, *Der Diwān des Qais ibn al-Ḫaṭīm*, p. XVII.

La gloire de Ṭāif, c'était sa ceinture de murailles — elle a pu valoir son nom à la localité. Ces murailles ont, d'après Tamisier (I, 273), « vingt pieds de hauteur au-dessus du fond du fossé. Elles sont bâties en pierres jusqu'à fleur de terre ; ce qui s'élève, au-dessus du sol, est construit en briques crues ». Qu'en était-il au temps d'Omayya ibn Abi's-Ṣalt ? « Nous avons, chante ce poète, édifié une solide enceinte, où nous bravons les adversaires et défendons nos fils » :

نحن بنَينا طائفاً حصيناً نقارِع الابطال عن بنينا (1)

Cette enceinte urbaine — l'unique dans les villes du Ḥigāz — était disposée pour recevoir des machines de guerre. Les habitants savaient les manœuvrer à l'heure du danger. Les Compagnons du Prophète l'apprendront à leurs dépens, après la journée de Ḥonain (2), comme l'avaient fait, avant eux, les Bédouins du Sarāt. Tamisier (3) termine sa description de Ṭāif par cette exclamation : «Voilà donc cette ville, que les auteurs arabes ont tant vantée ! » — « Jamais, assure l'encyclopédiste Bakrī, les Arabes n'occupèrent un établissement comparable à Ṭāif », (4) لم تنزل العرب مثلها داراً. Nous croyons devoir étendre aux sédentaires notre jugement sur le courage des Bédouins (5).

Leur passage par le service de l'Empire byzantin avait discipliné les tribus de Syrie. Ce sont les Arabes syriens qui ont formé, encadré, ensuite conduit à la conquête de l'Orient leurs anarchiques cousins du désert que l'attrait de la razzia avait poussés hors de leurs solitudes, après la mort du Prophète. L'Arabe de la Péninsule forme un soldat médiocre, les nomades surtout. Aux belliqueuses invitations de Mahomet, ces derniers se conten-

---

(1) *Dīwān*, (éd. Schulthess), IVe poésie, p. 16 ; comp. le divan d'Aboū Miḥǵan (éd. Abel) XII, 1-2.

(2) Ṭab., *Annales*, I, 1672, 6 ; Caetani, *Annali*, II, 169, 170.

(3) *Op. cit.*, I, 297.

(4) *Moʿǵam*, 50 ; cf. Burckhardt, *Voyages*, I, 110-111. Effets insignifiants de l'artillerie égyptienne contre l'enceinte en briques des fortins du Yémen; Tamisier, *op. cit.*, II, 284.

(5) Cf. *Berceau*, I, 192 etc.

taient de répondre : « Si nous savions combattre, nous vous suivrions », لو نعلم قتالاً لأتبعناكم (Qoran, 3, 160).

Les Alliés ont eu l'occasion de s'en convaincre, aussi bien que leurs adversaires, les Germano-Turcs, pendant la grande Guerre (1). De mon côté, j'ai abouti à la même constatation, en étudiant l'organisation militaire de la Mecque (2). « Nous sommes plus entendus à soigner nos palmeraies qu'à parader sur un cheval à l'aube » — c'est à l'aurore, à la dernière heure de la nuit que les Bédouins essaient d'emporter par surprise le campement ennemi. — Ainsi s'exprime un poète originaire des oasis arabes :

نحن بِغَرْس الوَديّ اعلمُنا مِنّا بِرَكْض الجياد في السَدَفِ (3)

Les Ṭaqafites ne faisaient pas exception à cette règle. Leur réputation d'habileté, دهاء et non moins l'enceinte fortifiée de Ṭāif, leur permit de maintenir leur primatie sur les voisins nomades avec lesquels ils demandaient seulement à vivre en paix. A ces derniers — l'expérience l'avait appris(4)—, la population n'hésitait pas à imposer par la force le respect de ses droits (5). On mentionne également des *ḥoṣn,* fortins élevés sur le territoire de Ṭāif. Rappelons celui de Lyya (6), appartenant à Mālik ibn ʿAuf, le sayyd des Banoū Naṣr ibn Moʿāwia. Ce *ḥoṣn* représentait vraisemblablement une sorte de *dār,* enclos de murailles et dominé par un *oṭom* ou

---

(1) Cf. Lammens, *La Syrie, précis historique*, II, 242 etc.

(2) Cf. *Aḥābīš*, 437 etc.

(3) Kowalski, *op. cit.*, pp. ٤٤ et 88.

(4) Quand Ṭāif aura conclu sa paix avec Mahomet, les Bédouins du Naǵd ne se réputeront plus en sûreté ; *Aǧ.*, XV, 57, bas.

(5) Comp. Aboū Miḥǵan, *Carmina*, XXI, 1 : هابَتْ الاعداء جانِبَنا . Ibn al-Aṯīr, *Kāmil*, E. I, 289; *Aǧ.*, XII, 46, bas ; 47, 8 sqq.; Bakrī, *op. cit.*, 50. 7 d. l.; Ṭab., *Annales*, I, 1678, 15 sqq.; guerres avec les Hawāzin, mentionnées plus haut. Comp. poète ṭāifite, cité par Ibn Hiśām, *Sīra*, 871, 8 sqq.

(6) Voir plus haut, p. 24. La destruction de ce fort a été déduite du vers de ʿAbbās ibn Mirdās ; Ibn Hiśām, *Sīra*, 851, 3. Nous voici toujours ramenés à la poésie, comme source historique.

donjon (1). Travaux de défense médiocrement redoutables, s'il est prouvé que l'armée du Prophète, au cours de ses opérations contre Ṭāif, les détruisit, pour ainsi dire comme en se jouant (2). Cette bicoque de Lyya, quelle qu'en fût la solidité, barrait — nous l'apprenons par Tamisier (II, 5) — la route du Yémen. On comprend que Mahomet ait tenu à la renverser avant d'entreprendre le siège de Ṭāif. Ce qui demeure vrai, c'est que l'imagination du Bédouin a tout grossi. Elle transforme des buissons en forêt, en fleuve un mince filet d'eau. Ce grossissement reparaît dans le vocabulaire monumental de cette race de scénites, où la moindre enceinte fermée usurpe le nom de château-fort.

*
* *

Toutes ces influences trahissent une civilisation plus avancée; elles expliquent pourquoi, parmi les géographes arabes, certains hésitent à rattacher au Ḥiǵāz la cité des Ṯaqafites. C'est seulement à l'époque du califat omayyade, nous l'avons observé (3), et après la constitution du gouvernement du Ḥiǵāz, que cette circonscription, primitivement limitée à la région de Médine, de Ḫaibar et de Wādi'l-Qorā (4), s'est étendue au midi de Médine,

---

(1) Voir pourtant le texte de Tamisier, cité plus haut, p. 25.

(2) Ṭab., *Annales*, I, 1671, 3-4 ; Caetani, *Annali*, II, 169 ; Ibn Hiśām, *Sīra*, 872. Les murs devaient être « en briques crues », comme l'enceinte moderne de Ṭāif ; voir plus haut, p. 73, cf. Maqdisī, *op. cit.*, 79, 16 ; 84, 14 (fortins en briques crues).

(3) Cf. *Berceau*, I, 14 sqq. Sous les Omayyades, on s'habitua à joindre aux gouvernements de Médine et de la Mecque celui de Ṭāif : ainsi se forma le concept administratif d'une province du Ḥiǵāz. ʿAbbās ibn Mirdās (Ibn Hiśām, *Sīra*, 858, 9) semble rattacher Ṭāif au Naǵd (voir plus haut, p. 18). Le frère de la poétesse Ḫansā' était enterré près de Lyya ; Mobarrad, *Kāmil* (Wright), 109, note *a*.

(4) Cf. Ṭab., *Annales*, I, 1288, 12. Médine, Ḫaibar, la région des Banoū ʿOḏra sont dans le Ḥiǵāz proprement dit ; Ṭab., *Annales*, I, 1375, 14-17 ; 1586, 11; Qotaiba, *Maʿārif*, E. 192, 5 sqq. *Raǵaz* du poète Ǵamīl ; *Aǧ.*, XIX, 113, 9 ; *Aǧ.*, XI, 138, 17 ; Ḥassān ibn Ṯābit, *Dīvan*, 84, 2 ; 123, 4 ; Ibn Hiśām, *Sīra*, 727, 11 (le Prophète remonte, vers le nord, de Qodaid); 770, Ḫaibar est قرية الحجاز. Le « roi du Ḥiǵāz » (période préislamite) réside entre Taimā' et Fadak ; *Aǧ.*, XIX, 94. Sous les Marwānides (début du 2e siècle), on distingue le « Ḥiǵāz syrien » ; *Aǧ.*, II, 109, 5 d. l. Précédemment, et en *poésie*, on mentionne les « deux Ḥiǵāz » ; *Aǧ.*, X, 53, 1 d. l.

jusqu'à englober la Mecque, laquelle formait, à proprement parler, la métropole du Tihāma (1). Il ne pouvait venir à l'esprit de personne de rattacher géographiquement, à cette région de steppes basses et brûlées, le district montagneux de Ṭaqīf. Assurément les relations d'affaires ramenaient fréquemment les Ṭaqafites à la Mecque. Mais les mêmes raisons les entraînaient non moins souvent sur les routes du Yémen. On surprend chez eux, à des signes difficiles à méconnaître, l'influence d'une civilisation plus avancée, celle du Midi. Cette supériorité du Yémen était reconnue dans le reste du Ḥigāz. Dans ses invectives contre l'incrédulité des Mecquois, Mahomet s'écrie : « Valent-ils donc mieux que les sujets des Tobba' » ? أهُم خير أم قوم تُبَّع (2). Les Tobba' étaient les anciens souverains du Yémen. Pour complimenter leurs Mécènes, les poètes n'imaginaient rien de mieux que de les comparer aux Banoū 'Abdalmadān, les fastueux *sayyd* de Naǵrān, la république chrétienne du Yémen :

كأنّك ايها المُعطَى يَمانًا وجِسمًا مِن بني عبد المَدانِ (3)

La cilivisation du Yémen pénétrait à Ṭāif avec les caravanes, avec les produits de l'Arabie méridionale. L'orientation des vallées du Sarāt, s'ouvrant dans la direction des oasis et des cités yéménites : Ǵoraś, Tabāla, Naǵrān, devait faciliter cette infiltration (4). La colonie yéméni-

---

(Comp, *Berceau*, I, 16, n. 3). Le vocable Ḥigāz prend une extension énorme chez l'imām Śāfi'ī ; cf. *Chroniken*, W., II, 73, bas. Pour l'emploi en poésie du duel des noms de lieu, voir précédemment, p.12. Ajoutez *Al-Abṭaḥān* pour *Al-Abṭaḥ*, le quartier central de la Mecque. On trouve aussi le plur. pour le sing. : *Al-Abāṭiḥ* ; comp. *Aś-Śamāt* = Aś-Śām, la Syrie ; *'Arafāt* = 'Arafa ; *'Oranāt* = 'Orana.

(1) Ibn Hiśām, *Sīra*, 870, 3 ; Balāḏorī, *Fotoūḥ*, 10, 7, 13 ; Ṭab., *Annales*, II, 845 ; nombreuses citations dans Yāqoūt, W. *Mo'ǵam*, I, 902, 2, 11 ; II, 205, 12. Farazdaq (*Aǧ.*, VIII, 188, 3) l'attribue au Ḡaur, districts encaissés du Tihāma.

(2) Qoran, 44, 36.

(3) Ḥassān ibn Ṯābit, *Divan*, 104, 1-2.

(4) Comp. le 2d vol. de Tamisier et les itinéraires notés par Burckhardt, *Voyages*, II, 216 etc ; Hamdānī, *Ǵazīra*, 121; 4 ; Yāqoūt, *Mo'ǵam*, W., III, 496. 1. A Ǵoraś, Ṭāif va apprendre la manœuvre des machines de guerre ; Ibn Hiśām, *Sīra*, 869. De Naǵrān, on vient acheter des chevaux chez les Hawāzin ; *Śo'arā'* (Cheikho), 776, 10. Alternative de relations pacifiques et guerrières (*Aǧ.*, IX, 16-18) entre les deux régions ; cf. *Aǧ.*, XVIII, 160, 9 d. l.

te paraît avoir été, à Ṭāif, encore plus nombreuse que la qoraiśite (1). La civilisation n'était pas seule à profiter de cette configuration géographique. C'est la région de Ṭāif, qui servira de base aux armées de Mehemet-Ali pour envahir la province yéménite du ʿAsīr (2).

Au fond des larges failles, des combes, creusées dans les façades orientale et méridionale du Sarāt, c'est un grouillement de tribus, le passage presque ininterrompu de razzias, qui descendent ou escaladent les pentes de la montagne (3). Les clans nomades de Hawāzin, incommodes voisins de Ṭāif, se précipitent des hauteurs pour piller les terres et les cités du Sud, de préférence, les riches campagnes de Naǵrān (4). Le territoire de cette florissante république chrétienne exerce sur ces Bédouins l'attraction que produisent sur les Gaṭafān, les Qais du Ḥiǵāz et du Naǵd les palmeraies de Ḫaibar et de Médine. Par bonheur, Naǵrān possédait, dans le Sarāt, des alliés. Les Saloūl se chargent, à l'occasion, de prévenir leurs amis Yéménites de l'orage qui les menace (5). Sans attendre ces avertissements, les tribus du Sud prennent parfois les devants et viennent châtier chez eux ces incorrigibles pillards (6). ʿAmir ibn aṭ-Ṭofail s'est constitué l'aède retentissant de ces raids peu glorieux. On y retrouve une

---

(1) *Oṭom* de Naǵrān ; Yāqoūt, *Moʿǰam*, E. 1, 287, 13. Sur l'architecture du Yémen, cf. Azraqī, W. 89, 90. Comme il appert de la notice de ʿAmir ibn aṭ-Ṭofail, les relations demeurent incessantes entre le Yémen et les Hawāzin. La même conclusion se dégage de la légende d'Omayya ibn Abi's-Ṣalt. Voir Yāqoūt, *Moʿǰam*, Wüst., III, 496, pour l'importance de la colonie yéménite.

(2) Cf. le *Voyage* de Tamisier, 2e vol.

(3) Dans Ṭab., *Annales*, I, 1229, les vers 11-14 font allusion à une incursion des Yéménites sur le territoire de Ṭāif. On les a ajoutés pour allonger la pièce (suspecte à mon avis) débitée par Aboū Sofiān ibn al-Ḥāriṯ, devant le Prophète. Cf. ʿAmir ibn aṭ-Ṭofail, *Divan*, XII, 9 : ... نحن صبحْنا حَيَّ نجران غارةً , « notre razzia a surpris la population de Naǵrān ».

(4) ʿAmir ibn aṭ-Ṭofail, *Divan*, la pièce III ; XII, 9 ; XXI, 1 ; cf. *Aǧ.*, S. I, 282-283.

(5) ʿAmir ibn aṭ-Ṭofail, *Divan*, ١٤٠ , 7 ; XXV, 2. Aussi les B. ʿAmir affectent de les mépriser ; *Aǧ.*, XV. 137.

(6) Razzia des B. Ḥāriṯ contre Hawāzin ; *Aǧ.*, X, 150 ; des B. Ḫaṯʿam contre Ṭāif ; (*Aǧ.*, XII, 47) tribus yéménites.

preuve nouvelle des relations tendues, ayant régné de toute antiquité entre les deux principales fractions de la race arabe (1). *Manus omnium contra omnes.*

La pièce II du divan de ʿAmir donne une idée du genre emphatique, cultivé par ce poète : sa tribu a guerroyé contre toute l'Arabie et avec quel succès ! Les collectionneurs de *nawādir,* anecdotes, les rédacteurs des *ayyām,* des soi-disant *journées* épiques des Bédouins préislamites, se sont chargés de débiter en prose les rodomontades rimées de ce Tartarin qaisite (2). Au lit de mort, terrassé par la peste, dans la tente d'une Saloūlite, il aurait repris le geste, attribué à Julien l'Apostat : جعل يَثِب ويترو في السماء ويقول يا موت ابرز لي, « il fit effort pour se soulever, menacer le ciel, en criant : ô mort, en garde, je t'attends de pied ferme » ! C'est à se demander si un *Šoʿoūbī,* poussé à bout par l'orgueil des Bédouins (3), n'a pas forcé les couleurs du tableau, pour mieux ridiculiser l'impérialisme arabe (4). La légende de ʿAmir (5) montre du moins, comment, au 2e siècle H., les citadins se représentaient leurs cousins du désert.

(1) ʿAmir ibn aṭ-Ṭofail, *Divan*, II, 6 etc. ; VI, 4 ; XXII, 1 ; XXXV, 1.

(2) Voir p. ex. *Aġ.*, XV, 137, 138.

(3) Un autre Tartarin poète, contemporain de ʿAmir, mais appartenant aux Bédouins du Yémen, est ʿAmrou ibn Maʿdikarib ; *Aġ.*, XIV, 33 etc.

(4) Comp. *Berceau*, I, 171.

(5) Nöldeke, *Der Islam*, V, 209, n. 3, le qualifie comme nous « ein gewaltiger Prahler ».

VI

LA RELIGION A ṬĀIF.

Absence de l'idée religieuse et réalisme de la poésie préislamite. — Un poète religieux, Omayya ibn Abi's-Ṣalt et les « ḥanīf » arabes. Valeur, authenticité de son recueil. A quelle religion appartenait-il ? — Indifférence des Ṯaqafites. — Les chrétiens à Ṭāif, à ʿOkāẓ. — Les Juifs de Ṭāif. — Conversion de Ṭāif à l'islam. — Marchandages, absence de conviction. — Moḡīra ibn Śoʿba, représentant de la mentalité ṯaqafite. — La liquidation du sanctuaire d'Al-Lāt.

Un phénomène signalé par tous les orientalistes, c'est le caractère profondément réaliste, l'absence de l'idée, de préoccupations religieuses dans la poésie préhégirienne. Pour l'incroyance, le Qoran accorde, il est vrai, le premier rang aux Bédouins ; il les proclame اشدّ كُفرًا « les plus mécréants des hommes ». L'auteur ne s'en élève pas avec moins de vigueur contre l'indifférence et le matérialisme de ses concitoyens de la Mecque. Il aurait pu leur associer la population de Ṭāif ; nous aurons occasion de nous en convaincre bientôt.

Cette ville a pourtant donné naissance au seul poète religieux de l'ancienne Arabie, Omayya ibn Abi's-Ṣalt. Il circule, sous son nom, un recueil de poésies, témoignant d'un vif intérêt pour les questions religieuses et morales. Ces compositions tranchent violemment sur le ton et le style platement réalistes des rimeurs, ses contemporains ou ses prédécesseurs. On est en droit de se demander comment Omayya a réussi à se soustraire à la loi, laquelle, dès cette époque, limitait tyranniquement la

matière, l'idéal poétiques, les sources d'inspiration, où pouvaient aller puiser les Parnassiens arabes. Nous nous expliquons mal pourquoi la conservation, l'intégrité de ces textes précieux se trouvaient déjà très compromises, moins d'un siècle après la mort d'Omayya, dès le temps de Ḥagāg (1). Cet illustre enfant de Ṭāif le déplore amèrement ; et nous devinons malaisément dans quelle intention on lui aurait gratuitement prêté l'expression de ce regret. Serait-ce, chez les anciens critiques arabes, une façon indirecte de justifier la transmission incertaine du divan d'Omayya ? Une telle négligence explique l'état lamentable où nous sont parvenus ces fragments que feu le Prof. Schulthess (2) a pris la peine de réunir. Cette laborieuse publication (3), conduite avec toute la minutie de l'érudition germanique, n'a pas apporté à l'histoire de Ṭāif et de son vieux poète les lumières qu'elle aurait pu en attendre. Elle laisse dans l'ombre l'origine des rapsodies religieuses que la tradition littéraire prétend abriter sous le patronage du plus célèbre, sinon du mieux connu, parmi les poètes de Ṭāif.

« Sur Omayya, dit M. Schulthess, nous possédons une documentation plutôt abondante, mais sans valeur à plus d'un titre » (4). Tout est vague, estompé chez ce poète : sa personne, son rôle historique, ses croyances religieuses, jusqu'au style flottant de ses vers, se distinguant parfois à

---

(1) *Aġ.*, III, 187 , d. l.

(2) *Umajja ibn Abi'ṣ-Ṣalt. Die unter seinem Namen überlieferten Gedichtfragmente*, dans les *Beitr. zur Assyriol.*, VIII. Pour les derniers travaux relatifs à Omayya, voir le *Bollettino* de Mich. Guidi, dans *Riv. Stud. Orientali*, VI, 813-815. J'ignore si, depuis 1914, l'orientalisme est revenu à notre Omayya. Comp. L. Massignon, *Al-Hallag, martyr mystique de l'islam*, 170, n. 2.

(3) Son auteur s'est montré plus philologue qu'historien. Même remarque pour son édition de Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*[2]. Il ignore les curieux commentaires sur le Qoran du šaiḫ Moḥammad ʿAbdoū, publiés dans la revue *Al-Manār*, depuis sa fondation. Certaines explications méritaient d'être mentionnées ; elles représentent le dernier mot de l'exégèse moderniste dans l'islam.

(4) *Umajja b. Abi'ṣ-Ṣalt*, dans *Festschrift Noeldeke*, I, 72. Pièces jugées authentiques; cf. Power, *MFOB*, V[2], 147*-152*. Pour plusieurs j'inclinerais à me montrer plus sceptique sur la question d'authenticité.

peine de la prose rythmée. Encore si l'on s'accordait pour les lui attribuer ! Mais les critiques arabes hésitent d'ordinaire entre lui, son père Aboū's-Ṣalt, un autre Omayya ibn aṣ-Ṣalt et enfin les *ḥanīf*, ses contemporains (1). Ces déplorables conditions désignaient d'avance l'œuvre d'Omayya aux entreprises des collectionneurs sans scrupules. Ils avaient à cœur de transformer le poète de Ṭāif en un précurseur de Mahomet, de l'affilier a l'évanescente confrérie des *ḥanīf*, dont ils croyaient avoir découvert l'existence dans le Qoran. A côté des Mecquois Zaid ibn 'Amrou, Waraqa ibn Naufal, la ville-sœur ne devait-elle pas posséder également son *hanīf* ? Aux élucubrations poétiques d'Omayya on demandait en outre d'attester que la terminologie qoranique appartient à une langue existante et purement arabe (2).

On pouvait d'autant plus sûrement escompter le succès de ces manœuvres que ces poésies (3) témoignaient des préoccupations religieuses de l'auteur ; quand pour les autres ḥanīf (4), figures inconsistantes, historiquement insaisissables, on se trouvait réduit à collectionner des fragments poétiques d'une si contestable authenticité. Ces débris trahissent le موضوع et le مصنوع, l'industrie de l'*apocryphe*, comme on la pratiqua avec entrain, à l'époque d'Ibn Isḥāq, au point de provoquer les réserves d'Ibn Hiśām. Après la Mecque et Ṭāif, Médine a également prétendu posséder un rapsode religieux, antérieur à l'hégire, le légendaire Ṣorma Aboū Qais,

---

(1) Comp. Schulthess, *op. sup. cit.*, 78, 79 ; Ibn Hiśām, *Sīra*, 145, 149.

(2) Omayya constamment allégué dans le *Tafsīr*. Fut-il musulman ? Intéressante discussion dans Power, *op. cit.*, 183* sqq. Relations entre le Qoran et ses poésies : *ibid.*

(3) Comp. Schulthess, *op. sup. cit.*, p. 78, 86 et p. 3 de l'Introduction au *Dīvan*. L'auteur s'y montre plus conservateur que dans son premier essai, dont je préfère la critique moins complaisante. Cette indulgence lui a permis de sauver toutes ses fiches, en vue de la publication du *Dīvan*.

(4) Cf. notre *Yazīd*, 290-291. Efforts pour leur attribuer la paternité de vers anciens anonymes ou mal identifiés ; *Āg.*, III, 12, bas ; Nöldeke, *Beitr. zur Poesie der alten Araber*, 81. Même des poésies peu édifiantes ; cf. Nöldeke, *op. cit.*, 83, n. 1. Sur les vers apocryphes dans Ibn Isḥāq, cf. *Fihrist*, 92.

le pendant anṣārien du ṯaqafite Omayya (1). Pour y réussir, on n'a pas hésité à piller le divan du Médinois Qais ibn al-Ḫaṭīm. Tous ces ḥanīf-poètes sont censés soupirer après l'avènement du Prophète ou en prédire l'imminence. Ils jouent le rôle de précurseurs, de Jean-Baptistes arabes.

L'élégie très authentique, consacrée par notre Omayya à des mécréants, aux morts qoraiśites de la bataille de Badr (2), ne permettait pas de lui prêter ce rôle de soupirant. On a pensé tourner la difficulté, en déclarant Omayya, « croyant de cœur, infidèle des lèvres ». Si cette assertion conserve un sens, elle insinue, pensons-nous, que ce Ṭāifite mourut monothéiste, mais dédaigna de devenir musulman. Pour nous avancer plus loin, pour le transformer en chrétien, la conviction nous fait défaut ; du moins, si nous nous en tenons aux rares pièces, inspirant confiance. D'autre part, ces compositions trahissent chez Omayya une mentalité sans antécédent, sans aucun autre analogue dans la poésie du désert. Ce citadin paraît avoir senti le vide, l'insuffisance de l'idéal bédouin, régissant traditionellement le Parnasse contemporain. Le calife Moʿāwia souhaitait voir les poètes borner leurs efforts à développer le patriotisme, les passions généreuses, s'interdire l'érotisme brutal, la satire surtout. Omayya, avant lui, aura éprouvé le dégoût de cette exaltation hystérique, assoiffée de sang, de ces hymnes fanfaronnes à la gloire de l'anarchie, de la vengeance et du talion, érigés en institutions sociales. Rien d'étonnant, si on a demandé au christianisme d'expliquer ce phénomène. Sur nous Omayya produit plutôt l'effet d'un dilettante littéraire et, en cette qualité, il ne démentirait pas

---

(1) Ibn Hiśām, *Sīra*, 349 etc. Sur Ṣorma, voir notre *Chrolonogïe de la Sīra*, (dans *Journ. Asiat.*, Mars-Avril 1911) p. 228 etc. Sur ḥanīf, voir J. Pedersen dans *A volume of Orient. studies presented to Edw. G. Browne*, Cambridge, 1922, pp.390-391.

(2) Rien de plus naturel pour Omayya, parent des Omayyades. Voir plus loin. Mr Schulthess émet des réserves ; cf. *Einleitung* au *Divan*, p. 4. On a voulu attribuer cette pièce à l'hypothétique Ṭālib, fils d'Aboū Ṭālib ; Balāḏorī, *Ansāb*, 191 *b*. L'*Aġāni*, XVI, 6, refuse de citer des vers consacrés aux morts qoraiśites de Badr, parce que « infidèles ».

son origine ṯaqafite (1). Il a exploité les matières religieuses, les vieilles légendes, à la façon de nos romantiques du siècle passé. Grand voyageur — comme ses concitoyens — il a prétendu utiliser les souvenirs recueillis, au cours de ses pérégrinations, de ses conversations avec les juifs, avec les chrétiens. Sa maladresse à combiner ces matériaux exotiques (2) trahit une connaissance superficielle, une familiarité lointaine avec le *credo* des deux grandes religions monothéistes. Je ne puis me persuader que sa description matérialiste des joies du Paradis émane d'un chrétien (3).

Il reste la ressource commode de rattacher Omayya à une secte judéo-chrétienne. Si l'on excepte le christianisme d'Abyssinie, mêlé d'éléments judaïques, la tradition n'a nulle part, à ma connaissance, conservé le souvenir d'une de ces communautés syncrétistes, dans la Péninsule du moins (4). Les groupes juifs du Ḥigāz, à Médine, à Ḫaibar et dans les oasis, avaient accepté l'organisation du mosaïsme talmudique et se réclamaient de lui. Pour expliquer leur irréductible hostilité à l'islam, il y a lieu de tenir compte des emprunts évangéliques, accueillis par le Qoran, et de la place éminente qu'il accorde au Christ.

*
* *

Quoi qu'il faille en penser, les idées d'Omayya demeurèrent sans écho dans un milieu aussi indifférent que nous apparaît Ṭāif, à l'aurore de notre 7e siècle. Toute l'ingéniosité des *moḥaddiṯ*, traditionnistes, a échoué dans ses efforts pour découvrir d'autres âmes, travaillées par l'inquiétude

---

(1) Il cherche des motifs poétiques nouveaux ; *Aġ.*, III, 187. Il décrit longuement les jardins « avec de l'ail et des oignons »; détaille la cérémonie de l'*istisqā'*, évidemment comme on la pratiquait chez les sédentaires ; voir *Divan*, XXXIV, 33 sqq., XLIII ; cf. *Mo'āwia*, 256.

(2) Cf. *Mo'āwia*, 334. 335 ; E. Power, *Umayya ibn Abi's-Ṣalt* dans *MFOB*, I, 197 sqq ; Qotaiba, *Ma'ārif*, E. 20, bas.

(3) Cf. Lammens, *Les Juifs de la Mecque, à la veille de l'hégire*, extrait des *Recherches de science religieuse*.

(4) Voir les rêveries développées par Sprenger, *Moḥammad*, I, 22 etc.

religieuse, un second ḥanīf ṯaqafite, destiné à servir de pendant au *duo* ḥanifite mecquois, Zaid ibn ʿAmrou et Waraqa ibn Naufal. On semble avoir essayé d'abord d'utiliser le personnage de l'esclave ʿAddās, l'interlocuteur présumé de Mahomet, au cours de sa première visite à Ṭāif (Cf. ʿOǵaimī, *op. cit.*, 19 *a*). Cette idée dut être abondonnée : le chrétien ʿAddās étant étranger, non seulement à Ṭāif mais encore à la Péninsule. Entre la population des villes-sœurs, on remarque sans peine un point d'analogie : c'est leur réalisme, le positivisme de leurs aspirations terrestres, l'absence de tout idéal religieux ; lacune si amèrement déplorée par le Qoran. Une scène légendaire la met vivement en relief. C'était l'année de l'Eléphant. Les Abyssins s'apprêtent à renverser la Kaʿba. A ʿAbdalmoṭṭalib ils ont capturé un lot de 200 chameaux (1). L'ancêtre des Hāśimites s'empresse de venir réclamer auprès du chef africain. « Comment, s'écrie ce dernier, tu m'interpelles au sujét d'un troupeau, et de ton dieu, du sanctuaire de tes aïeux, que je viens détruire, tu n'en souffles mot ? » (2).

A cette indifférence, si générale en Arabie, les Ṭāifites paraissent avoir joint une tournure d'esprit gouailleuse, qu'on ne remarque pas, au même degré, chez les Mecquois (3). A ces derniers le sentiment national, celui de la solidarité inspireront une réserve majeure, sans pourtant les rendre plus désintéressés (4) ni plus convaincus. Mogīra ibn Śoʿba donne, il est vrai, à ses compatriotes de Ṭāif un magnifique certificat de « ferveur »,

---

(1) Ce chiffre doit préparer la scène, où il sacrifiera *cent* chameaux pour racheter un de ses fils et rendre vraisemblable la légende de ses grandes richesses. Aucun trait ne semble égaré dans la *Sīra*.

(2) Tout le récit a été combiné pour amener la réponse de ʿAbdalmoṭṭalib, انى انا ربُ الابل وان للبَيت ربًّا سَيَمْنَعُهُ ; Ibn Hiśām, *Sīra*, 34. A tout prix on voulait assurer un passé, une histoire à l'ancêtre des ʿAbbāsides, le présenter comme سيّد قريش وصاحب عير مكّة يُطعِم الناسَ في السهل والوحوش في رؤوس الجبال ; Ṭab., *Annales*, I, 938.

(3) La persécution à la Mecque contre Mahomet aurait été soulevée par des Qoraiśites, fixés à Ṭāif (Ṭab., *Annales*, I, 1180, 15). Essai pour diminuer la responsabilité des Mecquois pervertis au contact des Ṯaqafites !

(4) Cf. Maqdisī, *Géogr.*, 34, 6.

كُنَّا متمسّكين بديننا (1). On se demande si ce n'est pas une de ces satires indirectes dans nos collections de *Ṣaḥīḥ* et de *Ṭabaqāt*. On fera bien pour en saisir la saveur piquante de se rappeler que Moġīra était un des desservants d'Al-Lāt, من سَدَنَة اللات (2). Nous verrons comment cet étrange desservant et ses confrères du collège *clérical* (3) de Ṭāif défendront les intérêts du sanctuaire national.

Rien d'étonnant si la semence évangélique n'a pu germer dans un sol aussi ingrat. Le christianisme se trouvait assez mal représenté à Ṭāif, peut-être par des cabaretiers, comme cet Aboū Mariam, mentionné dans l'histoire d'Aboū Sofiān(4), mais il a pu être juif; ensuite par des étrangers de passage ou en séjour temporaire, enfin par des esclaves. Tels, le mystérieux ʿAddās, rencontré par Mahomet (5), au cours de sa première excursion dans le Sarāt ; cet autre, ramassé parmi les morts ṯaqafites à la bataille de Ḥonain. Comme il n'était pas circoncis, la découverte produisit une profonde sensation. Ce détail pourrait attester tout au plus son origine étrangère (6) ; qualité commune sans doute aux rares chrétiens, dispersés sur le territoire de la cité (7).

---

(1) I. S. *Ṭabaq.*, IV², 25, 4 : « nous étions fort attachés à notre religion ». Une réponse indirecte aux attaques des Soʿoūbyya sur la grossièreté, le matérialisme des Arabes préislamites.

(2) I. S. *Ṭabaq.*, *loc. cit.* D'après le contexte, l'éloge s'applique d'ailleurs aux Arabes en général.

(3) Nommons les fils du Ṣaḥābī-martyr, ʿOrwa ibn Masʿoūd, mettant leurs dettes à la charge du trésor sacré.

(4) Ibn ʿAsākir (éd. Badrān), V, 409: I. S. *Ṭabaq.*, VII¹, 37.

(5) Yaʿqoūbī, *Hist.*, II, 36. Encore était-il attaché au service de deux Omayyades, donc seulement de passage à Ṭāif. Il accompagne ses maîtres à Badr ; Wāqidī, Well., 42 ; éd. Kremer, 27. Ibn al-Aṯīr, *Osd*, III, 389-390, où il est énuméré parmi les Ṣaḥābīs. ʿOġaimī, *loc. sup. cit.*, lui accorde également la *tarḍia*.

(6) Ibn Hiśām, *Sīra*. 850, 3. Comme les Mecquois, les Ṭāifites utilisaient leurs esclaves à la guerre. Mais chez eux, on ne trouve pas l'analogue de l'organisation des *Aḥābīṣ*. Les alliés des B. Naṣr ibn Moʿāwia les substituaient dans une certaine mesure ; seul Moṭahhar Maqdisī, *op. cit.*, III, 235, mentionne des « Aḥābīś » à Ṭāif.

(7) ʿAbdyalīl ibn ʿAmroū aurait pu être chrétien, d'après les détails enregistrés dans Ibn Hiśām, *Sīra*, 412, 8 sqq.

Un document de date très récente signale, pour le milieu de notre 13e siècle, l'existence d'un évêché dans « la ville de ʿOkāẓ. Il comprenait 8 prêtres, 30 diacres, une église dédiée aux S. S. Apôtres Pierre et Paul, avec 1000 familles, tous Nestoriens » (1) ! Ce serait accorder trop d'honneur à ce renseignement que de nous arrêter pour le réfuter, pour en montrer le caractère maladroitement apocryphe.

ʿOkāẓ ne forma jamais une cité, pas même un hameau. C'était, comme Minā, ʿArafāt dans le voisinage de la Mecque, une plaine déserte. La solitude s'animait, à l'époque du marché annuel. Les marchands venaient dresser leurs tentes, les poètes bédouins débiter leurs plus récentes compositions, à l'ombre des palmiers, cultivés pour le compte des Ṯaqafites. La foire annuelle ne survécut guère au triomphe de l'islam (2). Le faussaire, auteur du document, paraît avoir eu connaissance de certains et très vagues ḥadīṯ, mentionnant la présence de Qoss ibn Sāʿida (3) — parfois transformé en évêque — le passage de moines chrétiens à ʿOkāẓ. Un d'eux y aurait même guéri le petit Mahomet d'une maladie d'yeux (4). Les moines étaient les médecins du désert (5). Ces circonstances suffisent-elles pour affirmer l'existence d'un monastère dans les environs ? D'autres l'ont pensé avant nous. Nous ne nous sentons pas le courage de les suivre en cette voie.

---

(1) Boutros ʿAzīz, تقويم قديم للكنيسة الكلدانيّة, p. 8 ; Beyrouth, 1909; avec traduction française. Publication sans aucune valeur.

(2) Cf. Bakri, *Moʿǧam*, 660-61.

(3) Pendant la tenue de la foire ; *Aǧ.*, XIV, 41-42.

(4) Cf. la سيرة البكريّ , msc. arabe n° 9626 de Berlin. Sprenger, *Moḥammad*, I, 43, fait de Qoss un Rakoūsien.

(5) *Aǧ.*, XI, 63, religieux médecin ; *ʿIqd*[1], I, 367, 2. Prêtre exerçant la médecine ; *Aǧ.*, XI, 43, 3. Aliénés soignés dans les couvents ; Ǧāḥiẓ, *Bayān*, II, 12,4. *Aǧ.*, XIX, 12, 3 d. l., mentionne un Ṯaqafite Zakaryya ibn Ṯabāt, contemporain de Farazdaq. D'origine juive ou chrétienne ? Ou même musulman ; à la fin du 1er s. de l'hégire les noms bibliques commençaient à se répandre parmi les mahométans. Cf. *Fāṭima*, 3. Sur un prétendu Zakaryya, Ṣaḥābī, voir Ibn al-Aṯīr, *Osd*, II, 205. Le Hāroūn ibn an-Noʿmān ibn al-Aslat est vraisemblablement un Arabe de Médine judaïsé ; *Aǧ.*, XV, 161, 6.

On aimerait à retrouver l'existence d'une colonie de Naǵrānites chrétiens à Ṭāif, située sur la route de Naǵrān et en relations constantes d'affaires avec elle (1). Il nous est resté un tercet d'Omayya ibn Abi's-Ṣalt en l'honneur des Banoū'd-Dayyān, les généreux *sayyd* de Naǵrān (2). Le silence des documents ne permet pas de nous montrer plus affirmatif. A quelle confession chrétienne appartenaient les esclaves « roūmī », vraisemblablement des Syro-mésopotamiens, de Ṭāif, nommés dans la légende musulmane, comme Al-Azraq (3) et 'Obaid, le père putatif de Ziād ibn Abīhi (4) ? Nous l'ignorons. Ils finirent vraisemblablement par embrasser l'islam. A tort ou à raison, plusieurs seront inscrits au catalogue des *Compagnons*.

Sur le compte des Juifs, nos renseignements se trouvent être moins fragmentaires. Au Ḥiǵāz, leur rôle — on n'a pu manquer de s'en apercevoir — fut beaucoup plus important que celui des chrétiens. En face des oasis occupées par les Juifs, le Ḥiǵāz ne comptait aucune tribu chrétienne, si l'on excepte toutefois les confins syro-arabes. Quoiqu'ils s'y soient principalement adonnés à l'agriculture (5), ensuite au petit commerce, négligeant les affaires de banque (6), il paraîtrait étonnant qu'ils aient pu se désintéresser d'une place aussi considérable que la métropole ṯaqafite. La légende a même tenté de mettre les Juifs de Ṭāif en relation

---

(1) Iṣṭaḫrī, *Géographie*, 28, 3-4. Burckhardt, *Voyages*, I, 90. On signale des « gens de l'Ecriture à Ǵoraś et Tabāla », cités voisines de Ṭāif ; Balāḏorī, *Fotoūḥ*, 59, 9.

(2) Voir le divan d'Omayya, XX ; 'Amir ibn aṭ-Ṭofail, *Divan*, XII, 9, et les autres passages cités précédemment. Poètes du Sarāt allant à Naǵrān ; *Aǧ.*, XVIII, 160, 9 d. l.

(3) I. S. *Ṭabaq.*, III[1], 177 ; Balāḏorī, *Fotoūḥ*, 56, 1-2. D'après la *Sīra*, l'esclave 'Addās, l'interlocuteur de Mahomet à Ṭāif, était de la région de « Ninive ». Donnée fantaisiste : elle devait permettre à Mahomet de déployer ses connaissances historiques au sujet de son « frère », le prophète Jonas. Aboū Mariam transmet un ḥadīṯ au nom du Prophète ; I. S., *Ṭabaq.*, VII[1], 37.

(4) Cf. notre *Ziād ibn Abīhi*, 20 ; Balāḏorī, *Ansāb*, 320 *b*, 321.

(5) Ce qu'ils firent pour l'agriculture en cette province, voir plus haut, p. 34.

(6) On trouve leurs banquiers établis, jusqu'au Ḫorāsān (*Aǧ.*, XV, 18, d. l.) après l'hégire. Comp. Lammens, *Les Juifs de la Mecque à la veille de l'hégire*, dans *Recherches de science religieuse*, VIII, 145 etc.

avec l'origine du sanctuaire urbain d'Al-Lāt (1). Cette donnée absurde (2) ne possède d'autre valeur que d'attester, depuis une époque relativement reculée, leur présence dans la cité.

Le Qoran (3) reproche aux Juifs d'Arabie leurs dissensions, leur manque d'entente. Ceux de Ṭāif ne semblent pas y être venus de leur libre choix. Un texte de Balāḏorī (4) nous apprend que leur colonie en cette ville se composait de fugitifs, de bannis du Yémen (5) et de Yaṯrib.

L'auteur des sourates *médinoises* était supérieurement informé sur ce qui se passait dans son voisinage. Or, il accuse les Juifs de Médine (Qoran, **2**, 79) « d'avoir expulsé une partie des leurs, de s'être criminellement concertés pour accabler des frères infortunés ». L'accusation est trop précise pour pouvoir être écartée. Il est pourtant permis de se demander si Balāḏorī — ou son informateur — ne s'en est pas souvenu, quand, parmi la colonie juive de Ṭāif, il signale des bannis médinois. Nous ignorons à quelle date remontait leur expulsion. Le Qoran semble y faire allusion, comme à un incident peu ancien, sinon contemporain. A Ṭāif, ces réfugiés juifs, yéménites ou médinois, se trouvaient soumis à une capitation, جزية. C'était la taxe ordinaire, imposée aux trafiquants étrangers, quand le titre de *ḥalīf* ne les avait pas associés à une famille du pays. Ce système de protectionnisme ne manquait pas d'ingéniosité. Le régime de la capitation — cet exemple le prouve — n'était donc pas inconnu aux Arabes, quand ils s'établiront dans les provinces conquises par leurs armes. Les Juifs indigènes de Ṭāif possédèrent également des domaines dans la région. Ces

---

(1) Yāqoūt, E. VII, 310.

(2) Elle rappelle le rôle que leur prête le ḥadīṯ par rapport à la graisse : ils la vendent quoique l'usage leur en soit interdit ; Tirmiḏī, *Ṣaḥīḥ*, D. I, 155 ; Qoran, **6**, 147.

(3) Cf. Lammens, *Les Juifs de la Mecque*, etc., p.163.

(4) *Fotoūḥ*, 56.

(5) Aucune date n'est indiquée. Faut-il penser à la réaction chrétienne, à la suite de la défaite de Ḏoū Nawās et de l'invasion abyssine ?

biens, nous les verrons plus tard achetés par le calife Moʿāwia (1). Ils avaient donc, ce renseignement l'insinue clairement, des intérêts stables dans la montagne du Sarāt. Remarquons également en passant. Personne ne songe à leur appliquer, après l'hégire, la prétendue interdiction portée par Mahomet : « deux religions ne doivent pas coexister en Arabie, لا يجتمع دينان في جزيرة العرب ». Il faut laisser cette mesure arbitraire à la charge du calife ʿOmar : elle ne visa que les Israélites de Ḫaibar et les chrétiens de Naǵrān (2), pour des raisons locales, dont le détail ne nous a pas été transmis.

Tamisier (3) a noté l'air d'accablement, le caractère mélancolique des Ṭāifites modernes. Il en rejette la responsabilité sur l'insécurité et les malheurs qui les ont accablés, depuis l'invasion des Wahhābites, au début du 19e siècle. A la veille de l'hégire, l'activité régnait à Ṭāif. Les affaires, puis le goût du plaisir avaient fini par reléguer à l'arrière-plan les préoccupations morales. Cette étrange situation n'était pas rare dans les villes à sanctuaires en Arabie. La cité de Ṭāif ne pouvait faire exception à cette loi. Les étrangers y fréquentaient surtout le marché, enfin le quartier de la galanterie, situé en dehors de l'enceinte (4), dont Masʿoūdī (5)

---

(1) *Fotoūḥ*, loc. cit. Nous ignorons si, dans le divan d'Aboū Miḥǵan (éd. Abel), la pièce VIII fait allusion aux Juifs de Ṭāif ou d'ailleurs. La *capitation* n'a pu atteindre les Juifs propriétaires, partant indigènes, mais exclusivement les réfugiés étrangers.

(2) Cf. *Yazīd*, 327-369. Aucune allusion dans le Qoran à l'expulsion des hétérodoxes du « territoire sacré », a fortiori du Ḥiǵāz. Il est seulement interdit aux polythéistes de participer aux cérémonies officielles du ḥaǵǵ. Nous retrouvons des chrétiens à la Mecque pendant tout le premier siècle H. Le même dicton, mais attribué à ʿOṯmān : لا يسكن قُرَى عَرَبيَّة دينان ; Bakrī, *Moʿǵam*, 658, 7. Autres variantes dans *Kanz al-ʿommāl*, VI, p. 265 : « chassez du Ḥiǵāz les Juifs de Naǵrān » (*sic*), n° 4759. D'après le n° 4774, Mahomet charge ʿAlī, « si, après lui, il parvient au califat d'expulser les Naǵrānites de l'Arabie ».

(3) *Op. cit.*, I, 292-293.

(4) *Ḥoṣn*, enceinte plutôt que citadelle. Cette dernière, je la crois postérieure au 1er siècle H.

(5) *Prairies*, V, 22 : الموضع الذي تنزل فيهِ البغايا بالطائف خارجًا مِن الحصن في محلّة يقال لها حارة البغايا Yaʿqoūbī, *Hist.*, II, 259-260.

a conservé le nom caractéristique. L'histoire d'Aboū Sofiān, celle de Somayya, mère du célèbre Ziād, se rattachent à ces souvenirs, avidement exploités par l'opposition antiomayyade (1).

On comprendra donc pourquoi Mahomet recommanda toujours aux missionnaires, détachés par lui à Ṭāif, d'alléger, pour les citadins, le précepte onéreux de la prière (2). Ils en avaient d'abord, et non sans insistance, réclamé la dispense complète, la déclarant une bassesse, دناءة. Déboutés, ils se mirent à marchander le maintien du sanctuaire de leur déesse Al-Lāt, centre d'attraction pour les pélerins. Ils voulurent à tout le moins obtenir un délai pour sa destruction (3). Rien n'indique une conviction quelconque chez ces étranges néophytes. Leur adhésion à l'islam atteste en retour leur esprit pratique et une absence complète de scrupules. Le fils du pseudo-martyr (4), ʿOrwa ibn Masʿoūd, en profita pour mettre à la charge du trésor de la déesse une dette de 200 *miṯqāl* d'or, laissée par son père. Le neveu de ʿOrwa se fit concéder, toujours par le Prophète, une assignation analogue (5). Un vrai pillage du sanctuaire national, organisé par les premiers de la cité ! Ces mœurs, ce sans-gène, nous les re-

---

(1) Cf. *Zīād ibn Abīhi*, 20 etc.

(2) Ibn Hiśām, *Sīra*, 917 ; *Aġ.*, XI, 100 ; I. S. *Ṭabaq.*, V, 372-73 ; Wāqidī, W., 381. Comp. ses recommandations au Ṣaḥābī ʿOṯmān ibn Abi'l-ʿAṣi, institué leur imām (Ḥanbal, *Mosnad*, IV, 21-22), un Mālikite ; cf. Ibn al-Aṯīr, *Osd*, III, 373 ; à la l. 2 lire جُشَم au lieu de خيثم .

(3) Ibn Hiśām, *Sīra*, 916. Conditions mises par eux à leur conversion ; Wāḥidī, *Asbāb*, 218-219. Ils épiloguent sur les ablutions, surtout l'hiver, « le froid est vif dans leurs montagnes » ; Ḥanbal, *Mosnad*, VI, 355 d. l. La Tradition utilise les Ṭāifites pour inculquer l'importance des lotions rituelles, montrer le prix qu'y attache le Prophète.

(4) Membre du collège des desservants d'Al-Lāt. Le Mālikite ʿOṯmān est nommé imām par Mahomet, parce que كان احرصهم على النفقة في الاسلام ; Ibn al-Aṯīr, *Osd*, III, 373, 7 ; Ibn Hiśām, 917.

(5) Ibn Hiśām, *Sīra*, 918 ; I. S. *Ṭabaq.*, V, 370, 13, 18-20. Le *miṯqāl* d'or était l'équivalent du *dīnār*. On les trouve employés l'un pour l'autre dans les rédactions parallèles.

trouvons dans l'histoire de la plupart des laïcisations. Les chiffres, cités à propos de cette liquidation, présentent leur intérêt. Ils permettent d'estimer l'importance du trésor d'Al-Lāt et aussi la valeur des capitaux (1), engagés dans le commerce par les notables ṯaqafites.

Un des hommes les plus représentatifs des aptitudes de sa race, une des plus complètes incarnations du génie ṯaqafite, fut sans contredit Mogīra ibn Śo'ba, déjà fréquemment nommé (2). Le premier de Ṭāif à embrasser l'islam, le premier aussi parmi ses concitoyens il se verra chargé de présider (3) à l'éducation politique et religieuse des Bédouins, préposé « à la guerre et au culte (4), على الحرب وعلى الصلاة », c'est l'expression de nos sources. Intelligence prodigieusement souple, l'homme de toutes les ressources, مُغيرة الرأي, comme on l'avait surnommé ! Quand on l'aurait enfermé derrière huit portes, ses ruses, prétendait-on, eussent été capables d'en faire sauter toutes les serrures ; فلو ان مَدينةً لها ثمانية ابواب لا يخرج من باب منها الّا بالمكر لَخرجَ المُغيرةُ مِن ابوابها كلّها (5).

Exilé de Ṭāif, nous savons à la suite de quels tristes exploits (6), le jeune Mogīra se réfugia auprès de Mahomet. Le *ḥaram*, territoire sacré de la Mecque, servait d'asile aux bannis, aux irréguliers et brigands :

---

(1) Prêtés ou empruntés, comme c'est le cas ici. Il s'agit toujours d'Aḥlāfites : ils se font payer par Mahomet le prix de leurs complaisances dans la reddition de Ṭāif.

(2) Cf. notre *Ziād ibn Abīhi*, 2-15 ; *Yazīd*, 24, 103, 115, 119, 122, 123. Pour sa généalogie voir p. 68. Les Mālikites de leur côté ont essayé de mettre en avant un des leurs, 'Oṯmān ibn Abi'l-'Aṣi, choisi comme imām par Mahomet ; *Aġ.*, XI, 100; Ḥanbal, *Mosnad*, IV, 21-22.

(3) Le calife 'Omar l'envoie comme gouverneur dans l'Iraq, la plus anarchique des provinces de l'empire. Cf. *Ziād ibn Abīhi*, loc. cit.

(4) Au premier siècle, le vocable *ṣalāt* désignait en réalité l'administration, y compris le culte ; celui-ci se bornait à la prière publique du Vendredi. Y assistaient seuls les Arabes, à l'exclusion des musulmans d'autres nationalités. C'était une réunion avant tout politique : elle supposait la qualité de conquérant.

(5) Ibn Ḥaǵar, *Iṣāba*, III, 452. Ibn al-Aṯīr, *Osd*, IV, 406-407.

(6) Cf. Wāqidī, Kr., 251 ; assassine ses compagnons de route.

nous le verrons plus tard (1). Se souvenant de cette organisation qoraiśite, Aboū'l-Qāsim ouvrit, à Médine, un refuge aux hommes mis au ban de leurs tribus. Reçu à bras ouverts, Moḡīra ne tarda pas à deviner l'avenir de la nouvelle religion et il s'attacha résolument à la fortune du Prophète(2). Les tares de son passé ne l'empêchèrent pas de servir d'intermédiaire pour la soumission de ses compatriotes. « La profession de l'islam efface le passé », affirmait Mahomet, heureux de n'avoir pas à examiner les antécédents de certains partisans (3). Quant à Moḡīra, le Prophète l'enverra, à Ṭāif, règler la situation du sanctuaire d'Al-Lāt et présider à l'incamération des trésors de la déesse (4). Mais plus prévoyant que nos modernes laïcisateurs, il prit soin — avec un liquidateur aussi habile la précaution s'expliquait — de lui adjoindre le contrôle d'Aboū Sofiān (5). L'exemple de Moḡīra, l'attitude de ses concitoyens confirment notre jugement sur la faiblesse des convictions religieuses au sein de la population ṯaqafite.

Il faut noter l'empressement de la Tradition, unanime à affirmer qu'à la mort du Prophète, cette population avait en masse embrassé la foi nouvelle (6). Affirmation encore plus hasardée que pour la Mecque, mais inspirée par la sourate 110, avec laquelle on entendait se mettre d'accord !

---

(1) Cf. nos *Aḥābīś*, 425 etc.

(2) Cf. *Ziād ibn Abīhi*, p. 2; الاسلامُ يَجُبُّ ما قبله : Ṭab., *Annales*, I, 1603-1604 ; Maqdisī, *Géogr.*, الاسلام لَيهدم ما قبلهُ , 207, 212 ; Moslim, *Ṣaḥīḥ*[1], I, 60.

(3) Comme le célèbre Aboū Ḏarr, exalté par la Śī'a. Cf. *Aḥābīś*, 425.

(4) Il était desservant du sanctuaire. Comp. Périer, *al-Ḥadjdjadj*, 4, où, à la note 4, corriger en 50 le chiffre 60, daté de la mort de Moḡīra. Cf. *Ziād ibn Abīhi*, 14.

(5) Cf. *Ziād ibn Abīhi*, 3; Ibn Hiśām 917-18. Aboū Sofiān se trouvait protégé par ses nombreuses relations d'affaires et de famille à Ṭāif ; un véritable «Qoraiśite de Ṭāif»! Trois de ses filles furent mariées à Moḡīra ; *Aḡ.*, XIV, 141 d. l.

(6) Aussi tous les personnages survivants — tel Ḡailān, *Osd.* IV, 172 — sont-ils transformés en *Compagnons*. On convient pourtant qu'il « n'émigra point » ; *Aḡ.*, XII,45. Autant attester son indifférence !

La Tradition se voit pourtant obligée de convenir que les notables de la cité — tel Ġailān — se contentèrent d'une adhésion passive et ne mirent pas leur influence au service de l'islam. Pour atténuer l'insuccès du Maître auprès des nomades, les traditionnistes s'efforcent d'insinuer que les plus intelligentes populations du Ḥiǵāz — celles des villes : la Mecque, Médine et Ṭāif — avaient ouvert les yeux à la lumière de l'islam. Elles en avaient subi la puissance et compris l'avenir politique.

VII

LE ROLE ÉCONOMIQUE.

Position centrale de Ṭāif ; routes commerciales qui y aboutissent. — Importance du marché de ʿOkāẓ. — Relations entre Ṭāif et le Yémen. — Pour conserver ces avantages, les Bédouins du Sarāt résistent à l'islam. — Les Ṯaqafites, grands voyageurs. — Leurs rapports avec la finance de la Mecque. — Le prêt à intérêt et la législation qoranique. — Absence de solidarité à Ṭāif. — Le titre qoranique, « chef des deux cités », disputé entre Ṭāif et la Mecque.

Au point de vue économique, la position de Ṭāif présentait d'incontestables avantages. On ne pouvait pourtant la comparer à celle de la Mecque, voisine de l'Erythrée et, par la mer, en communication avec l'Abyssinie, porte de l'Afrique. Aux environs de l'hégire, nous rencontrons incessamment les Qoraiśites sur la rive africaine de la Mer Rouge (1). Si les avisés Ṯaqafites les y ont si peu suivis (2), ne serait-ce pas, parce que la Mecque redouta leur concurrence et entendit se réserver l'exploitation commerciale des Indes noires ?

Sise à l'extrémité sud-est du Ḥiǵāz, à proximité des cités commerçantes du Yémen, Ǵoraś, Tabāla, Naǵrān, du haut de son palier Ṭāif dominait les routes coupant les plateaux accidentés du Naǵd (3). De cet

---

(1) Cf. Wāqidī, Kr., 196, 7.

(2) Pourtant ʿOrwa ibn Masʿoūd affirme avoir visité le Négus ; Ṭab., *Annales*, I, 1537 ; I. Hiśām, 745.

(3) Sprenger, *Alte Geographie*, 224 ; Azraqī, Wüst. 131, 13-14. Les alliés nomades de Ṭāif, les entreprenants Hawāzin occupaient une partie du Naǵd occidental, les vallées ouvertes dans la façade orientale du Sarāt.

observatoire, elle pouvait surveiller la marche des caravanes (1), venant de la Babylonie, des bords du Golfe Persique visiter la grande foire de ʿOkāẓ (2).

La plaine de ʿOkāẓ (3) abritait le principal marché, le mieux fréquenté, après la Mecque, dans l'Arabie occidentale. ʿOkāẓ, à la fois sanctuaire et rendez-vous commercial, jouissait du privilège de l'exterritorialité qu'il devait à son haut-lieu. S'il est permis d'en juger par la vogue de cette grande kermesse, le culte du bétyle (4) qu'on y vénérait ne devait pas compter moins de fidèles que la Kaʿba. Mais la fortune grandissante des Mecquois et plus tard le triomphe de l'islam ont voué à l'oubli ces souvenirs païens. Les tribus s'y trouvaient pour ainsi dire chez elles ; elles se sentaient protégées par la trêve de Dieu, coïncidant avec la période des mois sacrés. Tous les visiteurs bénéficiaient, à titre égal, de ces prérogatives. D'autre part les palmeraies occupant le vaste territoire de ce marché — il se développait sur une longueur de dix milles — appartenaient aux Ṯaqīf et à leurs cousins de Hawāzin. Est-il téméraire de supposer que ces groupes entreprenants ont su se créer à ʿOkāẓ une situation privilégiée ? Elle explique, non moins que la finesse reconnue des Ṯaqafites, les égards spéciaux que leur témoignèrent non seulement les Qoraiš, mais encore les Laḫmides. Le temps n'était plus où ces phylarques étendaient leur pouvoir jusqu'à Naǵrān (5). Depuis cette période, ils avaient gardé la coutume d'envoyer annuellement des caravanes visiter ʿOkāẓ.

---

(1) *Aġ.*, XIX, 75. L'âpreté des grands chefs bédouins à s'en disputer la conduite montre l'importance de ces convois.

(2) Mentionné dans les épigraphes thamoudéens ; E. Littmann, *Zur Entziff. thamūdenis. Inschriften*, 45 ; Bakrī, *Moʿǵam*, 660 sqq. *Aġ.*, XIX, 75 ; Azraqī, W., 131. Les domaines et les palmeraies de ʿOkāẓ étaient divisés entre les Ṯaqīf et les Hawāzin ; Bakrī, *op. cit.* ; 660, 2 d. l. ; 661, 2 ; 662 bas. Balāḏorī, *Fotoūḥ*, 36, 10 ; Yaʿqoūbī, *Hist.*, II, 232 ; 2 ; *Aġ.*, II, 155, 3 ; XII, 48, 49 ; communications avec Haǵar ; *Aġ.*, XIX, 57 ; avec la Perse ; Ṭab., *Annales*, I, 1537; avec l'Egypte (d'après l'histoire de Moġīra ibn Śoʿba).

(3) Voir plus haut, p. 86.

(4) Cf. *Le culte des bétyles*, 71 ; *Aġ.*, X, 29, 11-13 ; Sprenger, *Alte Geogr. Arabiens*, p. 224.

(5) Voir l'inscription de Namāra.

Nous ignorons comment les Ṯaqafites manœuvrèrent pour régenter ce marché sans éveiller la susceptibilité des ombrageux nomades et sans violer son caractère strictement international. L'exemple des Qoraiśites, réusssissant à mettre la haute main sur les foires et les sanctuaires, avoisinant la Mecque, montre que le problème n'était pas insoluble. Rien ne prouve pourtant que la tentative ait été couronnée du même succès.

A l'entrée, à la sortie de la mer de sable, Ṭāif (1) offrait au ravitaillement des vaisseaux du désert les ressources variées de son sol, à leur chargement les produits de son industrie. Ṭāif paraît avoir de préférence utilisé les relations avec le Yémen, où elle pouvait économiser trois ou quatre étapes sur la redoutable concurrence qoraiśite. Elle formait la dernière grande halte sur les routes menant de 'Aden, de Ṣan'ā', à la Mecque (2); un itinéraire déjà suivi par la légendaire expédition de l'Eléphant (3). Que la souplesse politique des habitants les ait alors décidés à ménager les Abyssins, maîtres du Sud, qu'ils aint même assisté, sans déplaisir, à l'humiliation de leur rivale économique du Tihāma, nous pouvions le supposer, sans interroger les amplifications suspectes de la *Sīra*. La voie, aboutissant, en sens inverse, de la Syrie, de Médine au Yémen traversait également leur cité (4). Parfois même les caravanes du nord s'y arrêtaient pour y acquérir les étoffes brodées, les tuniques chamarrées, appelées encore étoffes de 'Aden (5), d'après le nom du célèbre port, où les apportaient les navires de l'Inde et de l'Extrême-Orient (6).

---

(1) Comme Damas, à laquelle on l'a comparée, en Syrie.

(2) Iṣṭaḫrī, *Géogr.*, 28, 3-4. Comp. Burckhardt, *Voyages*, I, 90 ; II, 213 etc ; Maqdisī, *Géogr.*, pp. 111-112.

(3) Ṭab., *Annales*, I, 937. Sur cette expédition cf. Nöldeke, *Perser-Araber*, 208. Principales références dans Nöldeke-Schwally, *Geschichte*, 1, 93, n. 5. Voir une pièce hoḏailite étudiée par Wellhausen dans *Zeits. f. Assyr.*, XXVI, 290 sqq.

(4) Balāḏorī, *Fotoūḥ*, 36 ; Ṭab., *Annales*, I, 1073, 3. Il est rarement question de caravanes ṯaqafites en Syrie, sinon en communauté avec les Mecquois, associés aux Ṭāifites.

(5) *Aġ.*, III, 105, bas ; XIX, 75, 11. Voir Burckhardt, *Voyages*, I, 113.

(6) Fréquents voyages des Ṯaqīf en Perse. On y rattache l'histoire de Somayya, esclave cédée par le *dihqān* de Aila (corrigez Obolla) ; Balāḏorī, *Ansāb*, 320 *b*.

A ces avantages inappréciables, la cité joignit celui d'être le centre urbain de la puissante confédération bédouine des Hawāzin (1). La sobriété, la résignation, le *ṣabr* fataliste du nomade ne doivent pas nous illusionner sur sa puissance d'obstination. Avec l'énergie du fauve, il défend la faible somme de biens qu'il possède. La ténacité n'entre-t-elle pas d'ailleurs comme élément principal dans le concept du *ṣabr* (2), si incomplètement rendu par notre terme incolore de « patience » ?

A bon droit, la reddition de la Mecque inquiéta les nomades du Sarāt. Pas un instant, ils ne s'illusionnèrent sur les visées de Mahomet. Dans le triomphe de l'islam, ils devinèrent une menace pour leur autonomie politique. Le nouveau maître du Ḥigāz et du Tihāma ne se bornerait pas à leur imposer le monothéisme qoranique. « Le *dīn* d'Allah » servirait de prétexte pour les assujettir au nouvel Etat, fondé par le Prophète. Cette menace suffira pour les réunir momentanément dans une alliance commune contre l'ennemi extérieur. Ces incommodes alliés des Ṯaqafites n'entendaient pas que des voisins vinssent se mêler à leurs querelles de famille. On verra, à la journée de Ḥonain, avec quelle sombre résolution les Hawāzin et leurs confédérés bédouins se montreront décidés à couvrir l'accès de leur métropole, à restreindre l'influence, l'invasion des Qoraiśites dans leurs montagnes, où l'extension des propriétés, des domaines mecquois venait, chaque jour, restreindre les terrains de pacage (3), multiplier les enclos, *ḥā'iṭ*, les « chasses gardées », au profit des banquiers du Tihāma.

Avant tout, ils prétendront conserver la maîtrise, la clef des routes du Naǵd et de l'Arabie méridionale (4). Question d'amour-propre natio-

---

(1) Bakrī, *Moʿǵam*, 57, 5. Voir précédemment, p. 60. Comp. l'introduction au *dīvan* de ʿAmir ibn aṭ-Ṭofail, p. 73 etc. Ṭāif est حصن هوازن ; *Naqā'iḍ Ǵarīr*, 228, 3.

(2) Cf. *Berceau*, I, 194.

(3) *Aǵ.*, I, notice d'Al-ʿArǵī, 160 sqq.

(4) Leurs plus puissants chefs adoptent le surnom caractéristique de *Raḥḥāl*, conducteur de *raḥla*, caravane. Quand Mahomet est maître de la Mecque, les Hawāzin se disent (Balāḏorī, *Ansāb*, 232 *a*) : قد فرغ لنا [محمّد] فلا ناهية لهُ دونَنا والرأي ان نغزوهُ .

nal ; mais aussi la claire vision des avantages assurés par la surveillance et l'exploitation méthodique de cette artère économique : taxes variées, indemnités pour le ravitaillement, la protection, le convoiement des caravanes, la location des montures ; toute une fiscalité (1) enfin, que le génie fertile des habitants du désert s'était ingénié à développer. Pour défendre ces sources de revenus, ils affronteront (2), un quart de siècle avant l'hégire, la désastreuse guerre d'Al-Fiǧār (3).

Dans la résistance des Bédouins à l'islam, le Qoran n'a voulu voir qu'une preuve de leur infidélité. Les questions économiques et politiques y ont joué un rôle, à peine moins important. Nous avons montré avec quelle désinvolture les Ṯaqafites se débarrassèrent de leur culte national. Mais ils nourrissaient des préventions motivées contre l'envahissant syndicat des banquiers qoraišites (4), avec lequel, depuis la reddition de la Mecque, le Prophète avait partie liée. « Coreish [est] le nom d'un monstre marin, qui fait à tous les poissons une guerre destructive » ; ainsi s'exprime le vieux Turpin, dans sa *Vie de Mahomet* (I, 260). Peut-être la malignité des satiriques bédouins avait-elle, dès lors, mis en circulation des vers, plus tard attribués à un roi du Yémen. « La tribu de Qoraiš doit son nom au monstre qui habite la mer ; comme lui, son insatiable avidité ne tardera pas à dévorer l'humanité » :

وقُريش هي التي تسكن البحرَ بها سُمّيَتْ قريش قريشا
هكذا في البلاد حَيٌّ قريش يأكلون البلاد أكلًا كشيشا (5)

---

(1) Sur son importance et les revenus qu'elle procurait, cf. Sprenger, *Alte Geographie Arabiens*, nº 354.

(2) Un Bédouin des B. Naṣr ibn Moʿāwia, ḥalīf des Ṯaqīf, entraînera ces derniers dans la guerre ; cf. *Aǧ.*, XIX, 75, 5 etc.

(3) *Aǧ.*, XIX, 74, 75 ; le يوم عكاظ de ʿAmir ibn aṭ-Ṭofail, *Divan*, XXVII, 6. Les *Aḥlāf*, partisans ṯaqafites de Qoraiš, s'y trouvent engagés, comme les Mālikites.

(4) Cf. notre *Yazīd*, 38 etc. Ǧāḥiẓ, *Opuscula*, 62-63. Comp. la réflexion de Mosailama: لكنّ قريشًا قوم يعتدون ; I. Hiśām, *Sīra*, 965.

(5) Azraqī, Wüst., 65. La Tradition a transformé cette satire en prédiction de l'impérialisme qoraišite ; cf. Yaʿqoūbī, *Hist.*, I, 268. On reconnaît à ces maladresses la

A Médine, une poignée de Qoraiśites, appuyés sur Mahomet, dictait la loi aux indigènes indolents. Instruits par cet exemple, les Arabes du Sarāt refusèrent de se laisser absorber ; attitude que le Qoran (1) traite de duplicité, نفاق. Trop longtemps à leur gré, Ṭāif était restée le satellite de la Mecque. Ils redoutèrent de voir passer sous le joug de Qoraiś, maître de tout le Ḥigāz, le حصن هوازن, la métropole, refuge suprême de leur nationalité (2), garantie de leur autonomie commerciale et politique.

* * *

Tout semblait donc prédestiner les Ṭāifites et les Bédouins du Sarāt à devenir d'infatigables voyageurs, émules de leurs voisins, les caravaniers et commerçants de la Mecque. C'est le rôle que pensent devoir leur assigner les annales de l'Arabie préislamite. Beaucoup moins endurantes se seraient montrées les dames de Ṭāif. Certaines épouses de ces éternels vagabonds — nommons la femme du célèbre *sayyd* Ġailān — finiront même par « les prendre en aversion, à la suite de leurs fréquentes absences », كثرت اسفاره وملّته زوجته (3).

Cette heureuse situation, Ṭāif avait su — on le voit — la tourner à l'avantage de son commerce, très florissant, sans pouvoir toutefois rivaliser avec celui de la Mecque. Sous certains rapports, le mouvement des affaires semble même avoir dépendu de la métropole qoraiśite. En particulier, les opérations de banque (4) se trouvaient bien moins développées que dans cette dernière, véritable fourmilière d'activité humaine, centre d'agiotage et de spéculations financières. La banque, le bazar qoraiśites

---

pauvreté du fond sur lequel ont opéré les premiers rédacteurs de la *Sīra* ; cf. Vollers, *Volkssprache und Schriftsprache im alten Arabien*, 186-187.

(1) Qoran, 48, 11 etc. ; 49, 14 etc.

(2) *Naqā'iḍ Ġarīr*, loc. cit.

(3) *Aġ.*, XII, 46, 8 d. l. 'Orwa ibn Mas'oūd a visité tous les souverains de l'Orient: Chosroès, César, le Négus ; Ṭab., *Annales*, I, 1537. Pour la généalogie de Ġailān, voir p. 68.

(4) Capitaux mecquois à Ṭāif ; Ibn Hiśām, *Sīra*, 273, 3. 'Abbās كان يُداينُ أهلَ الطائف ويقتضي منهم الزبيب ; Azraqī, W., 70, 11 ; Ibn Hiśām, *Sīra*, 275.

réglementaient les fluctuations du marché, dans l'Arabie occidentale. Sous ce rapport, Ṭāif apparaît presque comme une succursale de la Mecque. Elle y renouvelait sa provision de numéraire et de capitaux, en échange des produits de son territoire.

Par ailleurs, on voit les Ṯaqafites commanditer le commerce mecquois, placer leur argent à intérêt, à la Mecque. Ainsi le clan ṭāifite des Banoū 'Amrou ibn 'Omair (1) faisait valoir ses fonds dans la banque des Maḫzoūmites. Après le *faṭh*, reddition, de la Mecque, le Prophète y proclama l'interdiction qoranique du ربٰ, prêt à intérêt. Les financiers qoraišites imaginèrent d'en profiter pour confisquer les dépôts ṯaqafites—capital et intérêts — confiés à leur loyauté. Ṭāif protesta énergiquement. Il fallut en venir à une composition, accepter un concordat. Une « révélation » complémentaire se chargea d'y préparer les esprits. Les longues guerres du Prophète, la reddition de la Mecque, la bataille de Ḥonain, le siège infructueux de Ṭāif avaient porté la perturbation dans les affaires. Au sortir de cette interminable période de crise politique et commerciale, les banquiers mecquois réclamèrent le bénéfice d'un *moratorium*. Il fut gracieusement accordé par Allah (Qoran, 2, 280). Tel est du moins le commentaire anecdotique des versets du Qoran (2, 278-80) : « O vous qui avez cru, craignez Dieu ; abandonnez ce qui vous reste encore de rentes (à percevoir), si vous vous targuez d'être croyants.... Si vous acquiescez, votre capital demeure sauf ; ainsi vous ne léserez personne et ne serez point lésés. Si le débiteur éprouve de la gêne, attendez qu'il soit mieux dans ses affaires ». Le débiteur en question, c'était le crédit mecquois.

Conformément à ces révélations, après de laborieuses contestations portées devant le tribunal du gouverneur de la Mecque et ensuite de Mahomet, les Ṯaqafites réussirent à rentrer en possession de leur dépôt : mais ils durent renoncer à réclamer l'arriéré des coupons (2). Nous ne

---

(1) Le clan du poète Aboū Miḥǧan ; Voir le tableau, p. 68.

(2) Ibn Hiśām, *Sīra*, 275 ; Wāḥidī, *Asbāb*, 65-66 ; Ṭab., *Tafsīr*, III, 65, 66, sqq. Le sayyd Ğailān paraît avoir été un riche financier, il a son *ḫāzin*, trésorier ; *Aġ.*, XII, 45, 9 d. l.

sommes pas renseignés d'une façon plus explicite sur les relations entre les capitalistes des deux cités. Pour expliquer cette lacune déplorable, il faut assurément mettre en ligne de compte la rareté et le laconisme des documents. La *Sīra* a trop exclusivement concentré son attention sur les deux cités saintes de l'islam, la Mecque et Médine, pour pouvoir s'occuper longuement de Ṭāif. Ses rédacteurs avaient à cœur de grandir la cité natale du Prophète ; d'établir que, comme on le disait de certaines familles patriciennes (1), « sa renommée dépassait la limite chronologique de l'hégire, شرف متّصل بالجاهلية ». Dans leurs récits, dans les *Ṣaḥīḥ*, Ṭāif se trouve réduite à la condition de succursale du grand centre qoraišite.

*
* *

En dépit de son éloignement de la mer et des marchés syriens, l'intelligente activité de la population aurait pu réussir à compenser ces désavantages, si, comme la Mecque, elle avait possédé une aristocratie marchande assez unie pour étouffer les discordes au sein de la cité. Les épisodes après le siège de Ṭāif par Mahomet, les négociations antérieures à l'acceptation de l'islam nous la montrent travaillée par des luttes intestines. Tous y comprennent alors la nécessité d'un compromis avec le maître de Médine ; mais aucun homme ne surgit, entouré du prestige nécessaire à cette négociation. Pour avoir pensé le contraire, ʿOrwa ibn Masʿoūd (2) devra expier son initiative par la mort. A Ṭāif, rien ne rappelle l'original triumvirat municipal, fonctionnant à Nağrān, l'ingénieuse représentation des intérêts, au sein de l'administration publique (3). Aux sceptiques notables de Ṭāif manqua toujours le sentiment de la solidarité, reliant entre eux les Qoraišites, chaque fois que l'intérêt du syndicat com-

---

(1) Tels les Omayyades. L'objectif de la Sīra, c'est de revendiquer, au moyen de l'apocryphe, le même honneur pour les Hāšimites ; « سادوا فيهما , comme on disait encore, ils furent *sayyd*, puissants pendant les deux périodes », avant comme après l'hégire.

(2) On le proclame pourtant مُجَبَّب مطاع ; Ṭab,, *Annales*, I, 1687. Pour sa généalogie, voir p. 68.

(3) Cf. *Yazīd*, 336 etc. et *Berceau*, I, 253.

mercial se trouvait en jeu (1).

Nous savons combien le Qoran aime les *mobhamāt*, les sous-entendus, avec quelle affectation il recherche *l'impersonnel*, *l'anonymat* dans ses allusions (2). Ainsi une sourate mecquoise mentionne le titre fastueux de « ʿaẓīm el-qariatain », chef des deux cités (3). Le texte évite de désigner plus clairement le bénéficiaire de cette flatteuse distinction. Mais le *Tafsīr*, exégèse, concède qu'elle a pu désigner un habitant de Ṭāif. Cette affirmation ne mérite ni plus ni moins de crédit que des centaines d'autres gloses, arbitrairement rattachées au texte qoranique (4). « ʿAẓīm al-qariatain » signifie sans doute un homme considérable, un patricien (5), si l'on veut, et —puisqu'il s'agit de milieux commerçants — un gros capitaliste. Fut-il Ṯaqafite ou Qoraiśite ?

On connaît les efforts de la Tradition pour affirmer la primatie universelle et absolue de Qoraiś. Pour comprendre qu'elle ait pu songer ici à un Ṯaqafite, il faut mettre en cause les jalousies qui divisèrent les clans mecquois, pendant la période impérialiste, alors qu'on commençait à recueillir les matériaux du *Tafsīr* et de la *Sīra*. « L'envie, le péché national des Arabes », assurait Mahomet ! Elle a préféré détourner sur Ṭāif l'honneur d'une appellation sonore, plutôt que d'accorder à une famille mecquoise rivale un titre nouveau, dans l'âpre lutte d'influence qui agita le premier siècle de l'hégire. Les Omayyades auraient sans doute eu quelque droit à réclamer pour un des leurs l'appellation pompeuse, enregistrée par le Qoran. Le *Tafsīr*, exégèse, évite soigneusement de prononcer leur nom (6). Passe pour un Ṯaqafite, ou même un Maḫzoūmite ; la famille

---

(1) Cf. notre *République marchande de la Mecque, vers l'an* 600 *de notre ère*, passim; Nöldeke dans *ZDMG*, 1886, p. 177.

(2) Cf. *Fāṭima*, Avant-Propos.

(3) Qoran, 43, 30 ; comp. Ṭab. *Tafsīr*, XXV, 35-37, énumération des personnages pour lesquels on réclame le titre ; Ibn Doraid, *Iśtiqāq*, 185, 186 ; *Aḡ.*, XI, 61, 2 ; XII, 45 ; *ʿIqd*[1], II, 63.

(4) Comp. *Aḡ.*. XII, 45, où le texte qoranique ... لولا نُزِّل على est appliqué au sayyd ṯaqafite Ḡailān par les Qoraiśites. *Aḡānī* porte ici la variante. أُنزِل.

(5) Comp. *Chroniken*, Wüst., II, 139, 2 d. l.

(6) Cf. Ṭab., *Tafsīr*, XXV, 35-37.

maḫzoūmite n'ayant jamais aspiré au califat. A cette époque, on voit les descendants des premiers califes, ceux de Zobair, de ʿAbbās, se disputer les qualifications honorifiques, avec autant d'acharnement que plus tard les marquises un tabouret, à la cour de Louis XIV. Ce n'étaient pas là de puériles manifestations de cet amour-propre, de cet individualisme, qui caractérisent les Arabes(1). L'ambition des ʿAbbāsides poursuivait un but déterminé, la conquête du pouvoir, quand nous les voyons s'obstiner à réclamer, à s'assurer le privilège de la *siqāya*. Rien de tel à redouter chez les Ṯaqafites, résignés à se renfermer dans le rôle d'auxiliaires, de vizirs وزراء de Qoraiś, dédaigné par les Anṣāriens.

Si le plus considéré parmi les Ṯaqafites a réellement porté le titre de *ʿAẓīm al-Qariatain*, il ne paraît pas avoir incarné le talent politique, le *ḥilm* adroit d'un Aboū Sofiān. A aucune date de son histoire préislamite, on ne voit se lever à Ṭāif une personnalité possédant les initiatives patriotiques du grand chef Omayyade, capable d'interposer son prestige personnel, entre les *Aḥlāf* et les Banoū Mālik. Le sayyd ʿOrwa ibn Masʿoūd, un des bénéficiaires traditionnels du titre de « ʿAẓīm al-Qariatain », le rappelle jusqu'à un certain point. Encore ce personnage est-il à moitié Omayyade et nous le rencontrons presque aussi souvent à la Mecque que dans sa ville natale (2).

(1) Cf. *Berceau*, I, 259.

(2) Son arbitrage entre Mālikites et Aḥlāfites ; Wāqidī, Kr., 251 sqq. Il est comparé au Christ ; Ibn Hiśām, *Sīra*, 266, 10 ; Bağawī, *Maṣābīḥ as-sonna*, II, 158.

VIII

PARTIS POLITIQUES.

Aḥlāf et Banoū Mālik. — Incertitude des annales préislamites. — Les Aḥlāf : indigènes ou métèques ? Ils n'appartiennent pas à l'aristocratie de Ṭāif. — Ils deviennent les plus forts, représentent, contre les B. Mālik, l'influence, le parti qoraiśites. — Ils sont maîtres du sanctuaire national. Leur suprématie militaire et intellectuelle. — Défiances séparant les deux partis : elles survivent à la défaite de Ḥonain. — Les poètes aḥlāfites. — Ces divisions intestines ont nui à la prospérité de Ṭāif. — Son commerce d'exportation ; l'industrie du cuir.

Aḥlāf et Banoū Mālik ! Voilà les deux grands partis historiques, les deux factions adverses, dont les luttes ont gêné l'évolution économique de la cité. Blau a cru reconnaître leurs noms dans les Ἀλαπηνοί et les Μαλῖχαι de Ptolémée (1). Ces identifications (2) datent d'une époque où l'on admettait, sans grande discussion, la valeur de ces *symphonies* philologiques, si chères au génie aventureux de Sprenger.

L'histoire préislamite de Ṭāif se trouve enveloppée de ténèbres encore plus épaisses que celle de la Mecque. Pour les deux cités, les anciens annalistes ont opéré sur des fragments poétiques peu explicites et d'une authenticité rarement incontestée (3). Ces incertaines déductions, ils ont

---

(1) Cf. *ZDMG*, XXII, 662.

(2) Comp. celles proposées par Sprenger, *Alte Geogr. Arabiens*, nos 343, 344.

(3) Rappelons les innombrables réserves — elles dépassent la quarantaine !— d'Ibn Hiśām à propos des vers anciens, cités par lui dans la *Sīra*. Comp. nos remarques dans

tenté de les concilier avec des traditions tardives, avec des préjugés de parti et d'école. A la suite de quelles révolutions, la cité se trouva-t-elle posséder ses Guelfes et ses Gibelins ? Il devient malaisé de le préciser. L'ethnographie n'aurait toutefois rien à démêler dans ces querelles, si les deux factions sont fondées à revendiquer un ancêtre commun, à se rattacher à Qasī-Ṯaqīf, les Aḥlāfites par 'Auf, les Banoū Mālik par Ǵośam et Ḥoṭaiṭ (1). Le nom des premiers invite pourtant à réfléchir. *Aḥlāf* (2) est un pluriel de *ḥalīf*. Il désigne un groupe se trouvant, vis-à-vis d'un autre, dans la situation subordonnée d'auxiliaire, d'agrégé. Une dénomination aussi modeste contient l'aveu d'une dépendance politique ; elle ne peut avoir été adoptée, comme une marque distinctive, par les plus anciens éléments, composant la population ṯaqafite.

Par rapport à la tribu principale, elle évoque l'idée d'étrangers, de métèques, auxquels on a concédé le bénéfice d'un asile, d'une protection ou *ǵiwār* (3). C'est en leur qualité de confédérés ou mieux d'affiliés que nous retrouvons des *Aḥlāf* dans plusieurs autres cités de la Péninsule. Ce sont invariablement des *allogènes,* venant renforcer de leur nombre le noyau de l'agglomération primitive, augmenter sa force de résistance à la pression des nomades voisins.

Ainsi des Arabes immigrés, assure-t-on, du Yémen s'introduiront à Médine, comme alliés, comme auxiliaires des Juifs — dit la Tradition — en réalité, comme leurs clients et protégés, en attendant le jour où l'intervention de Mahomet leur permettra d'usurper la place des patrons israélites, ensuite de les expulser. Dans la ville de Ḥīra, à l'autre extrémité

MFOB, VII, 311 etc. Nous y contestions la virtuosité poétique de 'Alī. M. le Prof. Levi della Vida, de Rome, veut bien me signaler Soyoūṭī, *Śarḥ šawāhid al-moġni*, 176, 23, citant Yoūnos ibn Ḥabīb († 183) : ما صحّ عندنا ان عليّ بن ابي طالب قال شعرًا الّا هذين البيتين.

(1) Voir le tableau généalogique, p. 68.

(2) Comp. *Aǧ.*, XV, 62, 3-2 d. l. ; XVI, 17, 6 d. l., XI, 62, 3. Ajoutez *Aǧ.*, II, 79, 80.

(3) Ainsi on affirme que les Juifs de Médine « ne sont pas Arabes, mais les ḥalīf de ces derniers » (*Aǧ.*, III, 13, haut), donc leurs *inférieurs* et *étrangers*.

de la Péninsule, « les *Aḥlāf* furent ceux qui se joignirent à la population de Ḥīra, sans appartenir ni aux Tanoūḫ nomades ni aux 'Ibād », les deux plus anciennes fractions de la population urbaine, الاحلاف هم الذين لحقوا بأهل الحيرة ونزلوا فيهم ممّن لم يكن من تنوخ الوبر ولا من العباد (1). A la Mecque, le *ḥilf al-Foḍoūl* (2) désigne vraisemblablement une agrégation analogue ; nous aurons à l'examiner. Les membres des clans, composant ce groupe qoraiśite, portent également le nom d'*Aḥlāf* (3), lequel semble bien désigner les plus récents accroissements de la population parmi les concitoyens du Prophète.

Toutes ces analogies nous engagent à reconnaître, dans les « Aḥlāf » de Ṭāif, des nouveaux-venus, et avec Wellhausen, « die Neubürger von Ṭāif » (4). Ils représenteraient donc la fraction la moins ancienne, la moins aristocratique de la population ṯaqafite. Les Mālikites sont appelés les سادة ثقيف واشرافهم, « les patriciens de Ṭaqīf » (5). Quant aux Aḥlāf, ils ne subiront pas longtemps leur condition subalterne. Lorsqu'ils se virent en nombre, ils cherchèrent à faire valoir cet avantage. Dans les environs immédiats de la cité (6), les meilleurs domaines se trouvaient occupés et exploités par les Mālikites, en vertu de conventions anciennes, conclues avec les Bédouins. Les Aḥlāfites jetèrent leur dévolu sur Ǵildān, fertiles terrains de pacage et les convertirent en *ḥimā,* à leur usage exclusif. C'était affirmer leur autonomie politique.

---

(1) Ṭab., *Annales*, I, 822, 6. Comp. *Aǧ.*, XII, 46, bas من انفسهم واحلافهم, (il s'agit précisément de Ṭaqīf) ; *ibid.*, les B. Naṣr sont appelés « aḥlāf de Ṭaqīf ».

(2) Moins ancien, croyons-nous, que le vocable de *Aḥlāf* et vraisemblablement dérivé du dernier. On a cherché à écarter l'équivalence de Aḥlāf = ḥolafā', que l'amour-propre des familles qoraiśites, composant le « ḥilf al-Foḍoūl », a trouvé embarrassante ; surtout que le Prophète en faisait partie.

(3) *Aǧ.*, XVI, 65, 4 d. l.

(4) Wāqidī, Wellh., 251, n. 2. Dans Ibn Hiśām, *Sīra,* 840, 7 d. l. supprimez سيّدان لهم, lequel n'a aucun sens. Comp. *Aǧ.*, IX, 14, bas.

(5) Ṭab., *Annales*, I, 1200, 3-4 ; cf. Wellhausen, *Reste*, 31 ; (Qotaiba, *Maʿārif*, E. 30, 11 d. l., cherche à atténuer le sens de *aḥlāf*). Ibn Hiśām, *Sīra*, 279, 10.

(6) Comp. Ibn Hiśām, *Sīra,* 873, 14 sqq., il s'agit de domaines aḥlāfites.

A l'encontre de nos jours, la cavalerie était alors l'arbitre des batailles. Après le désastre d'Oḥod, Allah avait, dans le Qoran (8, 62), conseillé au Prophète de « préparer contre ses ennemis une puissante cavalerie ». Les Aḥlāfites n'attendirent pas cet avertissement pour deviner la supériorité du cheval comme instrument de guerre. Le haras qu'ils établirent dans leur *ḥimā* ou réserve pastorale de Ġildān força bientôt les Mālikites à consentir au partage de leur suprématie politique, appuyée sur l'alliance avec les Hawāzin (1). Partage forcé ! Il introduisit la discorde dans Ṭāif, où les Mālikites ne se résignèrent jamais à la perte de leur ancienne primatie (2). A Médine, des convoitises analogues soulèveront contre les Juifs, propriétaires de l'oasis, les Arabes immigrés, ancêtres des futurs Anṣāriens.

*
* *

Pour maintenir les positions acquises, les Aḥlāfites chercheront à s'assurer des appuis au dehors. Ces démarches diplomatiques confirment, croyons-nous, nos suppositions sur leur origine étrangère et sur la date plus récente de leur indigénat ṭāifite.

En étudiant les tendances, les sympathies de ces derniers, nous avons cru remarquer que les Mālikites représentaient le parti nationaliste, les Guelfes de la cité, opposés à l'influence mecquoise (3). Pareillement, à la veille de l'hégire, une démarche des *aḥlāf* arabes de Médine ouvrira l'accès de l'oasis à Mahomet et à ses adhérents qoraiśites. La divergence des théories généalogiques entre Aḥlāfites et Mālikites comporte vraisemblablement la même explicatiou. Les Banoū Naṣr ibn Moʿāwia

---

(1) Ibn al-Aṯīr, *Kāmil*, E. I, 289 : résumé des luttes entre les deux factions rivales de Ṭāif. Pour la signification du *ḥimā*, voir *Berceau*, I, 60 etc.

(2) Construction d'*oṭom* par les Aḥlāf ; voir plus haut, p. 72.

(3) Afin de sauver Ṭāif, le père de ʿOrwa ibn Masʿoūd indique pourtant aux Abyssins le sanctuaire de la Kaʿba ; Ṭab., *Annales*, I, 937, ʿOrwa ibn Masʿoūd, son fils, n'ayant pu déterminer ses compatriotes à secourir Qoraiś, vient avec les siens s'établir à la Mecque ; Aboū Yoūsof, *Ḫarāǧ*, 129, 6 sqq. (p. 324 de la traduction E. Fagnan).

ayant soutenu par les armes leurs rivaux mālikites, les Aḥlāf auront sans doute éprouvé de la répugnance à se réclamer de Hawāzin (1). Quoi qu'il en soit, les sympathies mecquoises des Aḥlāfites ne peuvent être révoquées en doute. Dans les circonstances critiques de la république qoraiśite, ils s'empresseront d'accourir à son secours. (2). Parmi eux les alliances matrimoniales avec la Mecque furent toujours recherchées ; c'est également dans les familles aḥlāfites que les banquiers du Tihāma choisiront de préférence leurs beaux-pères ṯaqafites (3).

A l'opposé de cette attitude, combien intransigeant apparaît le patriotisme des Banoū Mālik, toujours défiants à l'endroit de leurs voisins mecquois. La guerre entre la Perse et Byzance déclencha à la Mecque une grave crise économique. L'hégire vint y ajouter des complications intérieures ; elle compromit l'entente parmi les dirigeants du syndicat qoraiśite. Les Mālikites assisteront, spectateurs indifférents, à ces difficultés, sans chercher toutefois à se rapprocher des dissidents mecquois, réfugiés à Médine. Ils continueront à se montrer défiants. *Timeo Mekkanos !*

A Ḥonain ils se battront avec un extraordinaire acharnement contre Mahomet. Ils se résigneront à traiter seulement lorsque les négociations engagées, à leur insu, par les Aḥlāfites, les auront compromis. Aussi le Prophète maudit-il publiquement un des chefs mālikites, tombés à Ḥonain, « parce qu'il détestait Qoraiś ; ابعَدُه الله كان يبغض قُريشًا » (4). Un mort aḥlāfite de la même bataille est qualifié par lui de « sayyd de la jeunesse

---

(1) Ibn al-Aṯīr, *Kāmil*, E. I, 289. Voir pourtant Mas'oūdī, *Prairies*, V, 64.

(2) 'Orwa, avec les siens, assiste les Qoraiś contre Mahomet ; Ibn Hiśām, *Sīra*, 744, 2. Omayya ibn Abi's-Ṣalt chante les morts de Badr. 'Orwa les a secourus à 'Okāẓ ; Wāqidī, Well., 250. Le vocable *république* est déjà dans Sprenger, *Moḥammad*, I, 193, 4.

(3) Hamdānī, *op. cit.*, 124-125, ne mentionne pas Ṭāif dans sa liste des « villes arabes, partagées en deux parties hostiles ». Ce renseignement ne vaut que pour la période contemporaine de l'auteur.

(4) Ya'qoūbī, *Hist.*, II, 65, 7 ; Ṭab., *Annales*, I, 1664.

ṭaqafite, سيّد شباب ثقيف» (1). Paroles significatives dans la bouche d'Aboū'l-Qāsim ! A Médine n'avait-il pas consacré la majeure partie de ses proclamations qoraniques à inspirer la haine des Mecquois infidèles ? (2).

Plus difficile à concilier avec la modeste origine des Aḥlāfites, avec leur indigénat plus récent, leur condition de « nouveaux riches », semble leur mainmise sur le sanctuaire national d'Al-Lāt (3). Nous ignorons quelle suite de manœuvres leur assura le titre de *desservants,* سَدَنَة de la déesse. Elles rappellent le coup d'audace, qui valut aux descendants de Qoṣayy la suprématie sur la Kaʿba. Dans les deux cas, nous trouvons un groupe d'origine étrangère, accaparant à son profit la primatie religieuse. Comme on le voit par l'exemple de Qoṣayy, rien n'oblige à reculer dans la haute antiquité la limite chronologique de cette révolution et à la croire antérieure à notre 6e siècle. Inférieurs aux Banoū Mālik par la richesse, par l'étendue des possessions territoriales, ils surent compenser ces désavantages par une meilleure diplomatie, par une plus sérieuse organisation militaire, utiliser les ressources en chevaux, offertes par la montagne du Sarāt, pour constituer des réserves de cavalerie, « la reine des batailles », à cette époque, comme l'infanterie l'est de nos jours (4).

La proportion numérique des deux factions semble être demeurée sensiblement la même. En revanche les meilleurs poètes, les sayyd les plus en vue de Ṭāif sortent des rangs aḥlāfites (5). Moins obstinément

---

(1) Ibn Hiśām, *Sīra*, 850 ; Ṭab., *Annales*, I, 1665, 9.

(2) Il excite Ḥassān ibn Ṯābit contre Qoraiś : « ṭu ne diras pas la moitié de ce qu'ils méritent, » انّك لا تسبّ القوم بمثل ما فيهم ; Maqdisī, *Ansāb al-Anṣār* (msc. *ʿOmoūmyya*, Constantinople). Les interminables invectives qoraniques contre les « polythéistes, *mošrikoūn* » visent en première ligne les Qoraiś. Le *širk* primitif dans le Qoran consiste dans *l'association* à Allah de divinités païennes. Plus tard, on essaiera d'y englober les monothéistes juifs et chrétiens. Comp. *Maǧālis* d'Elias de Nisibe dans *Al-Mašriq*, 1922, p. 117 etc.

(3) Chez d'autres tribus arabes, le sanctuaire se trouve également confié à une famille étrangère. C'était le cas à Naǧrān ; cf. *Yazīd*, 342.

(4) Comp. *Aǧ.*, IX, 82, 10 d. l. Ibn al-Aṯīr, *Kāmil*, E. I, 289.

(5) ʿOrwa ibn Masʿoūd est مُحَبَّب مُطاع à Ṭāif ; Ṭab., *Annales*, I, 1687 ; comp. *Annales*,

conservateurs, on les voit plus souples dans l'art de former les alliances, de s'adapter aux circonstances nouvelles, plus modernes enfin et aussi plus intellectuels. C'est parmi les Aḥlāf que les *Ṭabaqāt* signalent les plus remarquables *Compagnons* ṯaqafites du Prophète. Enfin ils fourniront le plus fort contingent d'hommes d'Etat au califat syrien (1). Autant d'indications trahissant, croyons-nous, leurs tendances favorables à un rapprochement avec les Qoraiśites (2). Les Ṭāifites, à l'époque de Ḥodaibyya, choisiront, parmi les Aḥlāf, le plénipotentiaire chargé de traiter, en leur nom, avec Mahomet (3).

Au dedans, au dehors de leur cité, Aḥlāf et Mālikites forment constamment bande à part. Jamais un seul de leurs sayyd ne risquera son prestige, en égarant ses pas dans un *maǵlis*, réunion, cercle, appartenant à la faction rivale. Nulle part la défiance réciproque, si naturelle aux Arabes, ne sévit comme à Ṭāif. Elle permet de mesurer la distance séparant le *dahā'*, la « rouerie » des Ṯaqafites, du *ḥilm*, l'intelligence politique de Qoraiś. Le danger commun ne réussit pas à rapprocher ces frères ennemis. A Ḥonain, Aḥlāf et Banoū Mālik combattent sous des bannières différentes. Après la défaite, ils s'obstinent à négocier séparément (4). Mahomet dut même assigner, pour lors, à leurs envoyés des logements à part (5). Avant le départ de Ṭāif, il avait fallu composer la députation de manière

---

I, 1655, 10 sqq. Aḥlāfī commande au Fiǵār ; *Aǧ.*, XIX, 77, 22 ; sayyd mālikite ; Ya'qoūbī, *Hist.*, II, 36, 4 ; capitaines aḥlāfites ; *Aǧ.*, XII, 46 ; Ǧailān est *ra'īs* de tous les Ṯaqīf ; *Aǧ.*, XII, 46-47.

(1) Qotaiba, *Ma'ārif*, E. 30.

(2) Le chef de la députation ṯaqafite نائب القوم وصاحب امرهم envoyé pour traiter avec Mahomet est l'Aḥlāfite 'Abdyalīl ibn 'Amrou ; Ibn Hiśām, *Sīra*, 915. Cf. Wüstenfeld, *Geneal. Tabellen*, *G.* 1. 20.

(3) Wāqidī Well., 250 ; c'était 'Orwa ibn Mas'oūd.

(4) *Osd*, I, 142, bas ; *ZDMG*, L, 150. Il est assez étrange que, à l'époque du siège, la Tradition s'arrange pour éloigner les deux chefs aḥlāfī 'Orwa et Ǧailān ; Ṭab., *Annales*, I, 1669. Ils étaient allés apprendre à manier les machines de guerre ! Or on les voit fonctionner pendant leur absence contre les musulmans.

(5) I. S. *Ṭabaq.*, V, 374, 11-12. Ibn Hiśām, *Sīra*, 915 sqq.

à assurer à chaque faction une représentation numériquement équivalente (1). L'aḥlāfite ʿOrwa ibn Masʿoūd avait pris sur lui d'aller amorcer à Médine la soumission de ses concitoyens. C'en fut assez pour soulever contre ʿOrwa la faction hostile, conflit où il succomba sous les coups d'un Mālikite (2). Dans la mort de ce martyr de l'islam, la religion n'entra pour rien; mais la jalousie des Guelfes du Sarāt soupçonna ʿOrwa—jusqu'à quel point avait-elle tort ? — d'avoir trahi la cause de leur cité. En dehors des passions politiques, les mœurs brutales de la vieille société arabe se chargeaient incessamment de réveiller les haines assoupies. Moḡīra ibn Śoʿba, encore un Aḥlāfite, avait, en cours de route, profité du sommeil de ses compagnons, treize Mālikites, pour les assommer et les dépouiller (3). On voit si leurs défiances réciproques se trouvaient fondées et pourquoi, à Ṭāif, on hésitait à rallier une caravane, lorsque les deux partis ne s'y trouvaient pas représentés en nombre sensiblement égal (4).

A la veille de l'hégire, les Aḥlāfites paraissent bien avoir mis la haute main sur les affaires de la cité. Leur arbitrage est parfois invoqué par les étrangers et c'est parmi eux que la Tradition cherchera le bénéficiaire du titre qoranique عظيم القريتين, « chef des deux cités ». Mais s'ils semblent avoir été les plus intelligents, les plus remuants de leurs compatriotes (5), ils n'auraient pas brillé du même éclat par leur courage.

---

(1) Ibn Hiśām, *Sīra*, 916

(2) I. S. *Ṭabaq.*, V, 369, 19. ʿOrwa était à moitié Omayyade et Mecquois. Les Qoraiśites le considèrent comme un des leurs. De là sans doute les suspicions !

(3) Ibn Hiśam, 744 ; Qotaiba, *Maʿārif*, E. 100 ; I. S. *Ṭabaq.*, IV², 25. Comp. *Aḡ.*, XIV, 140, où l'on trouve la fin du récit, publié ensuite par Wellhausen dans *ZDMG*, loc. sup. cit.

(4) I. S. *Ṭabaq.*, IV², 25, 7. Dans Wāqidī, Kr. 84, 4. d. l. رجل من الاحلاف = un homme appartenant au « ḥilf al-Foḍoūl ». C'est à la Mecque le sens spécifique du vocable *Aḥlāf*, du moins celui qu'on voudrait lui assurer pour écarter les interprétations plus gênantes pour l'amour-propre de certaines familles mecquoises.

(5) Comp. les vers de ʿAbbās ibn Mirdās au sujet des Aḥlāf : ولكن الرياسة عُمّموها Ibn Hiśām, *Sīra*, 851, 15 sqq. Un Aḥlāfī, le père de ʿOrwa ibn Masʿoūd, apparaît toujours comme le chef de la cité ; Azraqī, Wüst., 93, 98. Même remarque pour son fils ʿOrwa et Ḡailān ; autre Aḥlāfī ; Ṭab., *Annales*, I, 1669. Ce Ḡailān compte parmi

A Ḥonain, 70 Mālikites se firent tuer autour de leur drapeau. Lorsque les Aḥlāf virent la journée perdue, « ils plantèrent leur bannière sous un arbre et tournèrent les talons » (1). C'est du moins la version admise par Ibn Ḥiśām. Elle cadre mal avec nos autres renseignements sur l'activité guerrière des Aḥlāf. La *Sīra* a recueilli cet épisode chez ʿAbbās ibn Mirdās dans une *qaṣīda* ambiguë et d'une authenticité difficile à défendre (2). Nous devons du moins y admettre des interpolations, un remaniement, pour les vers islamiques enregistrés dans cette composition. A l'époque de Ḥonain, le poète solaimite appartenait encore à la catégorie des مؤلّفة قلوبهم, des chefs «ralliés» à la cause *politique* du Prophète. Il fallut l'intervention diplomatique d'Aboū'l-Qāsim pour apaiser le scandale causé alors par l'attitude du rimeur bédouin, se solidarisant publiquement avec ʿOyaina ibn Ḥiṣn. Ce qui paraît pouvoir être admis — les vers attribués à ʿAbbās ibn Mirdās n'ont sans doute pas d'autre portée — c'est que, après la reddition de la Mecque, les Aḥlāfites entrèrent sans enthousiasme dans la coalition contre l'islam, organisée sous la pression des Mālikites et de leurs alliés bédouins de Hawāzin (Ṭab., *Annales*, I, 1654-1655).

Ces divisions nuisirent incontestablement à la prospérité de Ṭāif, et non moins, semble-t-il, à son prestige parmi les Bédouins. A cette même bataille de Ḥonain, on n'est pas peu surpris de voir les contingents ṯaqafites placés sous les ordres d'un généralissime de Hawāzin (3). Il fallut sans doute se résigner devant cette solution, humiliante pour l'amour-propre des citadins, parce qu'aucun chef ṯaqafite n'avait chance de se voir accepté par les deux partis. Quelle différence avec la Mecque où, à l'heure du danger, le sentiment de la solidarité suffisait pour étouffer l'esprit de

---

les « ḥakam des Arabes » : Yaʿqoūbī, *Hist.*, I, 299, 2 d. l. Comp. le récit d'*Aġānī*, XV, 54.

(1) Ibn Hiśām, *Sīra*, 849, 850.

(2) Ibn Hiśām, *Sīra*, 350 sqq. On voit que son récit s'est entièrement inspiré de cette poésie, dont le fond et la forme me paraissent étranges ; cf. Ṭab., *Annales*, I, 1664, 1665. Les poésies utilisées par la *Sīra* appellent de constantes réserves.

(3) Mālik ibn ʿAuf, un véritable Bédouin, célèbre par ses razzias ; Bakrī, *Moʿ-ǧam*, 181, bas.

division (1) ! De grand cœur alors — طيّبو الانفس , tous consentaient aux plus lourds sacrifices (2), à oublier les dissentiments divisant les clans qoraiśites, leur individualisme très bédouin, toujours en éveil quand on menaçait leur autonomie intérieure et familiale (3).

*
* *

Et voilà comment la métropole du Sarāt dut borner son ambition à être la seconde ville de l'Arabie occidentale. Moins favorablement située que sa rivale du Tihāma, travaillée par des dissensions intérieures, trop souvent tenue en échec (4) par ses voisins des puissants groupes qaisites, elle ne réussit jamais à s'affranchir efficacement des obstacles, retardant son épanouissement économique et la conquête de son autonomie politique.

Ṭāif ne vivait pas exclusivement du transit, comme la métropole de Qoraiś, avec son *ḥaram* étendu, mais d'une désolante stérilité. La ville se voyait en mesure d'alimenter un véritable commerce d'exportation : grâce aux développements de son industrie et de son agriculture. Les progrès réalisés par cette dernière nous sont déjà connus. Nommons en première ligne les produits variés de la viticulture : vin, vinaigre, le raisin de table et le *zabīb* (5). Il faut y ajouter le bois, le charbon, les résines, les gommes,

---

(1) Un Qoraiśite, de préférence un Omayyade, y commande toujours les opérations militaires ; Azraqī, Wüst., 71.

(2) I. S. *Ṭabaq.*, II¹, 25 ; Wāqidī, Kr, 25-26 ; Mālik ibn ʿAuf choisi comme arbitre chez les Solaim ; *Aġ.*, XVI, 141, 14.

(3) Les Aḥlāf formeront plus tard un groupe, complètement distinct des Ṯaqafites. En cette qualité, ils figurent dans l'histoire des Zaidites ; cf. Van Arendonk, *De opkomst van het Zaidietische Imamaat in Yemen*, p. 125 etc.

(4) Les Ṯaqafites en conviennent parfois ; Ibn Hiśām, *Sīra*, 914, 4 d. l ; 915.

(5) Toujours mentionné dans le chargement des caravanes qoraiśites ; Ṭab., *Annales*, I, 1274 ; Ḥāzimī, *Nāsiḫ wa Mansoūḫ*, 218. Vin, cuir, zabīb, importés de Ṭāif à la Mecque : I. S. *Ṭabaq.*, II¹, 5.

le goudron, livrés par les forêts du Sarāt (1). Mais la grande spécialité industrielle de Ṭāif, c'était la préparation du cuir. Sur tous les points de l'Arabie pastorale, on exportait du cuir. Seule Ṭāif possédait le secret de le préparer industriellement (2), dans le Ḥigāz du moins.

Sur leur propre territoire, ensuite à l'orient de leurs montagnes, les Ṯaqafites voisinaient avec leurs demi-cousins de Hawāzin (3), spécialement avec les Banoū 'Amir (4), groupes considérables, pratiquant l'élevage en grand. Ces Bédouins utilisaient les ressources pastorales des hautes plaines du Nagd et des versants du Sarāt. En été, quand le *samoūm* avait séché les puits et brûlé les dernières plantes des steppes, ces tribus se transportaient sur les cimes du Ḡazwān (5). Elles conduisaient leurs troupeaux, selon un rythme régulier, commandé par les variations saisonnières de la végétation, des landes du désert aux maquis des sommets alpestres. Ce système de transhumance avait notablement favorisé le développement de l'élevage pastoral, tout particulièrement celui du cheval, lequel dépérit dans les steppes. Ṭāif servait de débouché naturel aux produits de cette industrie pastorale : beurres, laines, cuirs.

Tamisier (I, 339) a noté « le cours des eaux de pluie qui, des montagnes qui enserrent Taïffa, descendent dans la plaine et forment quel-

---

(1) *Aḡ.*, VI, 26, 28 : gommes et essences aromatiques variées. Le Sarāt, c'était déjà le climat et les productions du Yémen. Goudron employé contre la gale des chameaux ; voir précédemment, p. 22. *Aḡ.*, IX, 11, 1; 8, 13; 79, 4.

(2) Cf. Ṭab., *Annales*, I, 1274 ; *Osd*, V, 440, 9; G. Jacob, *Beduinenleben*, 153-154. Article de commerce ; Ibn Hiśām, *Sīra*,, 218, 2. Une tente de cuir est l'indice d'une tribu riche ; *Aḡ.*, XIV, 138, 1-2. Le cuir figure toujours parmi les تجارات العرب ; *Aḡ.*, II, 29, 3. Cuir du Yémen ; Maqdisī, *Géogr.*, 87, 1-4.

(3) On leur assigne comme territoire : le Sarāt, Ṭāif, Ḏoū'l-Maǵāz, Ḥonain, Autās (ces deux derniers toponymes ont été pris dans la *Sīra*) ; Bakrī, *Mo'ǵam*, 57, 5. Leurs razzias contre les Banoū Hoḏail sur le territoire de Ṭāif ; (Bakrī, *op. cit.*, 181) fréquemment des ripostes aux incursions des *ṣa'loūk* de Hoḏail.

(4) Comp. Lyall, introduction au divan de 'Amir ibn aṭ-Ṭofail, p. 75.

(5) Bakrī, *op. cit.*, 50, 6. Pour leurs troupeaux, cf. Ṭab., *Annales*, I, 1656, 7; chameaux, brebis, ânes ; Ibn al-Aṯīr, *Kāmil*, E., I, 288.

quefois une île de cette cité ». Le long de ces cours d'eau se trouvaient établies d'importantes tanneries (1). Elles s'y étaient multipliées au point d'empester l'air du voisinage et d'éloigner, non seulement les villégiateurs mais, ajoutait-on, jusqu'aux oiseaux (2).

Rien de plus varié que les produits (3) de cette industrie exportés en toute l'Arabie : sandales, selles de cheval (4), tentes en cuir, seaux et aussi de grands réservoirs en cuir, tels ceux placés aux pieds de la Ka'ba pour abreuver les pélerins (5). On écrivait sur des lanières de cuir. Le papyrus était rare et le parchemin demandait une préparation spéciale et coûteuse. Avant l'hégire, les cordes d'origine végétale étaient généralement inconnues. Pendant toute la période préislamique, l'immense majorité des liens et des cordes, en usage parmi les Arabes, furent en cuir (6);

---

(1) Hamdānī, *Ǵazīra*, 120, 22 ; Yāqoūt, W, III, 496 ; Doughty, *Travels*, II, 505 ; عامتها مدابغ, dit Maqdisī, *Géogr.*, 79, 10; Iṣṭaḫrī, *Géogr.*, 24, 4. Nombreux chevaux des Ṭaqīf ; Ibn al-Aṯīr, *op. cit.*, I, 289 ; ils sont اهل الحصون والخيول الجرد ; *raǵaz* poétique ; *Aǧ.*, IX, 82, 10 d. l.

(2) Yāqoūt, *loc cit.*. Peut-être faut-il encore tenir compte du déboisement. Il a dû attaquer les cantons les plus voisins de la ville, complètement dépouillés de nos jours.

(3) Voir le détail dans Ǵāḥiẓ, *Ḥaiawān*, V, 143, 1 sqq. On travaillait également le cuir à Naǵrān ; *Yazīd*, 344.

(4) I. S. *Ṭabaq.*, II¹, 5, l. 15. *'Iqd*¹, I, 68, 7 ; les palefreniers de Ṭāif étaient de même recherchés ; Qotaiba, *'Oyoūn*, 420, 13. Les Banoū 'Amir élevaient de nombreux chevaux ; voir le Divan de 'Amir ibn aṭ-Ṭofail, *passim*. Tenir compte de l'emphase propre à ce poète ! Le cheval est un animal de luxe en Arabie.

(5) Ya'qoūbī, *Hist.*, I, 281, 6 ; Azraqī, Wüst., حياض من ادم , 66, 10; 69, 70. Ya'qoūbī, *op. cit.*, I, 280, 7 d. l.

(6) Guidi, *Sede primitiva*, 580 ; . . . فاصْبحَ بَيْنَهم في الحَديد , vers préislamique apocryphe (comme toute la pièce) ; Ibn Hiśām, *Sīra*, 81, d. l. Comp. 'Amir ibn aṭ-Ṭofail, *Divan*, XXI, 5 : وقد كان في « جِلْدٍ » من القِدِّ آزِمًا . . . . . Avant de délivrer un prisonnier, on verse l'eau sur ses liens pour amollir le cuir, صبّوا الماء على قدّي حتى لانَ وحَلُّوني ; *Aǧ.*, S. I, 242, 8 d. l. Un autre recourt à un moyen plus héroïque, « il urine sur ses liens pour les faire pourrir, كان يبول على قدّهِ حتى عفن ; *Aǧ.*, X, 44, 6 d. l. Depuis l'hégire, les poètes parlent de liens en poil ; *Aǧ.*, XV, p. 3, l. 11. Cordes en ليف, enduites de poix chez les Juifs; Ibn Hiśām, *Sīra*, 393, d. l. ; 412, 3 d. l.

encore une industrie, exploitée par les Ṯaqafites. Ils en fournissaient le grand marché de ʿOkāẓ. Tous ces articles, les caravanes les chargeaient au retour et les emportaient jusque dans l'Irāq, en même temps que les soieries exotiques, amenées du port de ʿAden (1). Plus tard, quand le goût des livres se répandra dans le monde arabe, Ṭāif deviendra également un centre important pour la reliure artistique des volumes d'amateur (2).

(1) *Aġ.*, XIX, 75, 11 ; *ʿIqd*[4], III, 91, 2 d. l.

(2) V. Karabacek, *Zur Orientalischen Altertumskunde*, dans *Sitzungsberichte* de l'Académ. des Sciences, Vienne, 1913 ; extrait, p. 39.

IX

ENTRE QORAIŚ ET ṬAQĪF ; RELATIONS ÉCONOMIQUES ET FAMILIALES.

Voyages d'affaires, relations financières avec les Mecquois. — Echange entre la population des deux cités. — Ṭāifites établis, naturalisés à la Mecque. — Assistance militaire aux Qoraiśites. — Domaines mecquois dans le Sarāt ; importance des possessions omayyades, avant et après l'hégire. — Le domaine d'al-Waht. — Sous le califat, Ṭāif lieu d'exil des grands personnages. — Alliances matrimoniales entre les deux villes ; recherchées pour la réputation de finesse des Ṯaqafites. — La journée de Karbalā et l'histoire de Ṭāif. — On se vante de descendre des Ṯaqafites chez les califes et hommes d'Etat omayyades.

Dans ces conditions, l'entreprenante population de Ṭāif devait chercher au dehors un débouché aux produits de son territoire et de son industrie. Moins que toute autre, elle pouvait se soustraire au mouvement qui portait les Arabes à profiter de la situation géographique de leur patrie — intermédiaire entre l'Inde et le monde méditerranéen — à exploiter sa perméabilité au trafic international.

Nous devons donc nous attendre à rencontrer les Ṯaqafites sur toutes les routes de la Péninsule, à constater le défilé incessant des caravanes, qui gravissent ou descendent le double versant du Sarāt. Les bandes de Mahomet iront y guetter leur passage (1). Tous ces convois aboutissent à Ṭāif « pour des spéculations commerciales », في التجارة, affirment les noti-

(1) Cf. la *Sīra* ; le récit des premières *sarāyā*.

ces et les textes que nous analysons. Par ailleurs, le voisinage de la Mecque, l'importance de son marché, maintiennent Ṭāif dans la sphère d'attraction de ce centre financier. Aussi trouvons-nous les gens de Ṭāif, de préférence les Aḥlāf (1), fréquemment associés aux Qoraiśites et en voyages d'affaires avec ces derniers (2). « La finesse, la rouerie, دهاء, ṯaqafites, capables — on l'a vu — de faire sauter les plus solides verrous » (3), s'unirent aux connaissances spéciales, acquises par les Mecquois dans une longue pratique du négoce. Cette alliance n'a pas peu contribué à asseoir la prospérité économique de la Ville Sainte ainsi que son hégémonie politique sur les Bédouins du Ḥiǵaz. Après l'hégire, elle lui assurera la suprématie dans l'empire arabe.

Le cycle de légendes hétéroclites, formé autour du nom d'Omayya ibn Abi'ṣ-Ṣalt, nous a conservé le souvenir de cette entente, de ces relations pacifiques, si rares entre voisins dans l'Arabie ancienne et moderne. Comme chez les Qoraiś, ces expéditions partent dans toutes les directions : vers l'Iraq, le Yémen, la Syrie ou l'Egypte (4). Détail piquant. Dans ces caravanes mixtes, aventurées en pays étranger, vient à surgir une difficulté imprévue, une affaire litigieuse ou délicate. La solution réclame un négociateur retors, ne s'embarrassant pas de scrupules vulgaires — tel enfin que les Bédouins se représentent le داهية classique (5). Dans tous ces cas, les Qoraiśites, familiarisés pourtant avec les combinaisons de la plus

---

(1) Caravanes arrivant de Haǵar, du nord du Ḥiǵāz à Ṭāif ; *Aǧ.*, XIX, 57 ; Balāḏorī, *Foṭoūḥ*, 471. Voir la notice d'Omayya ibn Abi'ṣ-Ṣalt ; *Aǧ.*, III, 186 etc. ; XII, 46, 23 ; 48, 5 ; XIV, 140, 12.

(2) *Aǧ.*, III, 187-88 ; XII, 48, 9; Ibn Hiśam, *Sīra*, 531. Comme ʿOrwa ibn Masʿoūd, ils visitent la Perse, l'empire grec, l'Abyssinie ; Ṭab., *Annales*, I, 1537.

(3) Texte d'Ibn Haǵar, *Iṣāba*, E. III, 452, cité précédemment.

(4) C'est au cours de ses voyages en Egypte que Moǧīra ibn Śoʿba aurait observé les « cinq prières quotidiennes chez les Coptes » ; Ibn Ǵauzī, *Wafā'*, 15 *b* ; *Aǧ.*, III, 189, 3 ; XII, 46 ; XIV, 140 ; Ṭab., *Annales*, I, 1537. Outre le Yémen, ils semblent avoir visité de préférence les importantes foires de Ḥīra ; cf. Ch. Diehl, *Justinien*, 388, 389, 536. Entre Ṭāif et les Laḫmides les relations demeurent intimes ; ces derniers honorent les Hawāzin ; *Aǧ.*, XVI, 22.

(5) Cf. *Moʿāwia*, 214-215.

souple diplomatie, tous — sans en excepter un Aboū Sofiān — décident de s'en remettre à un Ṭaqafite (1). Voilà du moins comment l'histoire littéraire s'est figuré le passé. Elle choisit volontiers des habitants de Ṭāif, pour nous donner une haute idée du développement intellectuel, atteint par les anciens Arabes (2), pour réfuter le reproche de barbarie, articulé par les Śoʿoūbites.

Cette entente cordiale, jusque dans les affaires, s'explique le plus souvent, comme chez le poète Omayya, par des relations d'étroite parenté, reliant les principales familles des « deux cités » (3). Ṭāif et la Mecque se complétaient heureusement. Nous devons également mettre en ligne de compte les sympathies politiques des Aḥlāfites. Si, pour sa subsistance, la Mecque dépendait du ravitaillement de Ṭāif, celle-ci pouvait difficilement se passer de l'assistance des capitaux mecquois. Aussi signale-t-on les fréquents prêts, les avances de fonds, consentis par les banquiers de Qoraiś aux Ṭaqafites (4). Le commerce a dû — nous l'avons supposé — attirer à Ṭāif la colonie juive fixée en cette ville (5). Les intérêts matériels ont également cimenté l'union entre les « deux grandes cités, *qariatān* » du Ḥigāz. Ils fournirent l'occasion d'échanges incessants entre leurs populations, faites, semble-t-il, pour s'entendre dans l'exploitation en grand de leurs voisins nomades.

Nombreux étaient à la Mecque les Ṭāifites, *ḥalīf* (6) des familles

---

(1) *Aġ.*, XII, 48.

(2) Comp. *Aġ.*, XIV, 140 : comment Moġīra ibn Śoʿba se procure du vin sans débourser.

(3) Voir précédemment, p. 12.

(4) De ʿAbbās on affirme que كان يُدايِنُ اهلَ الطائف ; Azraqī, Wüst., 70, 11. On utilise toutes les occasions pour le présenter comme un riche banquier. Ġailān est aussi décrit comme un gros capitaliste ; trompé par son *ḫāzin* ou trésorier ; *Aġ.*, XII, 45, 9 d. l.; il semble avoir surtout commercé avec la Perse.

(5) Voir précédemment, p. 87. Les sources ne parlent pourtant que de réfugiés et de cultivateurs israélites, dans la région de Ṭāif.

(6) Lire حُلفاء *ḥoulafā'* et non خُلَفاء dans Ġāḥiẓ, *Ḥaiawān*, VII, 66, 11; *Chroniken*, Wüst., II, 143, 1-2.

omayyades. Non moins ordinaires les alliances matrimoniales entre ces centres urbains. Dans le harem des sayyd ṯaqafites, il est rare de ne pas rencontrer une femme de Qoraiś, de préférence une Omayyade (1). L'avisé calife Moʿāwia le rappela un jour à sa sœur mariée à Ṭāif. La combinaison matrimoniale avait jadis favorisé les spéculations commerciales de leur père, Aboū Sofiān, « juste appréciateur du zabīb », ajouta finement le monarque (2). Dans la langue imagée du spirituel calife, le raisin sec — la spécialité de Ṭāif — n'était qu'un symbole. Il représentait l'ensemble des intérêts, rattachant à la Mecque du Tihāma celle des Alpes ḥigāziennes.

Assurément — et la remarque est de Ǵāḥiẓ — « le voisinage, les alliances de famille, la concurrence dans les opérations financières et commerciales ont parfois amené des frictions entre les deux cités » (3). Mais jamais on ne constate la situation tendue qui, avant et après l'islam, sépare les Qoraišites d'avec les Médinois (4). Le Prophète eut, au lendemain de l'hégire, besoin de tout son prestige, de son adresse diplomatique, très considérables, pour maintenir, autour de lui, l'entente entre les deux grandes fractions de sa naissante communauté : émigrés mecquois et Anṣāriens médinois ; tellement leur mentalité différait (5).

---

(1) Ibn Hiśām, *Sīra*, 873 ; Ṭab., *Annales*, I, 1200, 5. Ces sayyd appartiennent généralement aux *Aḥlāf* : ainsi Ḡailān et Masʿoūd, le père du Ṣaḥābī ʿOrwa. Cette coïncidence ne peut être fortuite. Même remarque pour Moḡīra ibn Śoʿba ; Balāḏorī, *Ansāb*, 286 ; *Aḡ.*, XIV, 141, d. l.

(2) *Aḡ.*, XIII, 34. A l'encontre des nombreux Ṯaqafites, ḥalīf de Qoraiś, je ne me rappelle l'exemple d'aucun Mecquois, ḥalīf de Ṯaqīf. Le cas a dû se présenter, mais l'impérialisme qoraišite aura défendu de l'enregistrer !

(3) *Ḥaiawān*, VII, 66 : لقرب الدار والمصاهرة والمشابهة والثروة والمشاكلة في التجارة . Voir plus haut l'exemple cité à propos de Sobaiʿa. Il s'agit de la guerre de Fiǵār. Ṭāif s'y trouva engagée par suite de son alliance avec Hawāzin. Le *casus foederis* dut jouer.

(4) Ceux-ci menacent fréquemment de « couper le commerce mecquois ». En revanche, quand, au moment de l'hégire, Mahomet sortira de la communauté qoraišite, il ne tentera pas de s'établir à Ṭāif, trop intéressée au maintien des bonnes relations avec la Mecque.

(5) Cf. *Yazīd*, 200 etc.

Aussi, au début de sa mission, lorsque le Réformateur se vit presque seul devant l'opposition de ses concitoyens, sa première pensée fut d'aller tenter la fortune, non à Médine, mais à Ṭāif (1). En cette ville, c'est à peine si un Qoraiśite se sentait hors de chez lui. Partout il pouvait s'y aboucher, sinon avec des parents, du moins avec des connaissances et des amis. Incessamment les Mecquois traversent Ṭāif ou y résident, dans « l'intérêt de leurs affaires », في تجارة (2). Dans ce même voyage à Ṭāif, Aboū'l-Qāsim s'y rencontra avec deux des principaux Qoraiśites (3). Il se réfugia dans un de leurs vignobles, pour échapper aux vexations des jeunes Ṭāifites, ameutés contre lui. Les Mecquois avaient fini par y former une importante colonie et nos auteurs parlent couramment des « *Qoraiśites* de Ṭāif » (4), êtres amphibies, possédant des intérêts, à la fois au Tihāma et dans le mont Sarāt.

*
* *

Nous retrouvons l'analogue de cette situation à la Mecque. De nombreux Ṯaqafites y avaient élu domicile et se rattachaient — on l'a vu — en qualité de *ḥalîf,* aux principales familles mecquoises (5). C'étaient de préférence des *Aḥlāf,* les Gibelins, le parti *mecquofile* de Ṭāif. Ces émigrés du Sarāt venaient chercher fortune dans la grande cité. Ils débutaient d'ordinaire par un stage dans les maisons commerciales, dans les ban-

---

(1) Ṭab., *Annales*, I, 1199 sqq.

(2) Balāḏorī, *Fotoūḥ*, 471, 13 ; Ṭab., *Annales*, I, 1573, 3. Rappelons de nouveau l'histoire d'Aboū Sofiān et de Somayya. Pour l'amorcer, on suppose le passage du chef omayyade, au retour d'un long voyage dans le Yémen.

(3) Ya'qoūbī, *Hist.*, II, 36 : c'étaient deux Omayyades.

(4) Par ex. Ṭab., *Annales*, I, 1180, 15 : اموال لهم من قريش من الطائف ناس , (*Osd*, II, 86, 4), « propriétaires qoraiśites, fixés à Ṭāif ».

(5) Comp. Ǵāḥiẓ, *Opuscula,* 6, bas. Le père du célèbre Ḥaǵǵāǵ est propriétaire à la Mecque ; Azraqī, W., 501, 3. Al-'Alā' (voir la note suivante) obtient même, à la Mecque, la plus haute distinction : le titre et les fonctions de ḥakam, arbitre ; Fāsī, *Chroniken* W., II, 143, haut.

ques (1). Leur adresse, leur savoir-faire ne tardaient pas à leur valoir le titre d'alliés, *ḥalīf*. Maintes fois ce terme vague de *ḥalīf* désignait simplement un associé, un commanditaire plus ou moins important de la maison (2). Il prenait une plus ample signification, lorsque le lien d'un mariage venait renforcer ces premières relations (3). Alors le ḥalīf obtenait pour ainsi dire ses lettres de naturalisation. Il finissait même par se confondre avec les indigènes, au point de pouvoir forcer l'entrée du *Dār annadwa,* le Grand-Conseil de la ville (4). Une prérogative accordée, assure-t-on, aux ḥalīf de la famille de Qoṣayy ! Ces privilégiés — tel ʿOrwa ibn Masʿoūd — pouvaient dire aux Mecquois : « je suis votre fils, issu de votre sang » (5). Un de ces métèques ṯaqafites deviendra même le ḥakam, le personnage principal du clan des Banoū Zohra, qui l'avait accueilli (6). Au partage du butin de Honain, ce ḥalīf recevra, en compagnie des grands personnages de Qoraiś, les fameux *ralliés,* المؤلّفة قلوبهم , un lot de cent chameaux. En cette circonstance mémorable, Mahomet, ce clairvoyant politique, n'hésitera pas à le mettre sur le pied d'Aboū Sofiān et des membres

---

(1) Le mari de Omm Ḥabība, la fille d'Aboū Sofiān, est un ḥalīf omayyade ; Ibn Hiśām, *Sīra*, 783. Le clan des Banoū Zohra accueillait volontiers les ḥalīf de Ṯaqīf ; outre Aḫnas ibn Śarīq (fréquemment cité), nommons ʿAlāʾ ibn Ḥāriṯa ; il fut parmi les « ralliés » de Ḥonain et y reçut la gratification — comme son compatriote Aḫnas — de 100 chameaux ; Ibn Hiśām, *Sīra*, 881. C'était donc un personnage important ! et traité comme un Qoraiśite. Ḥalīf mariés dans la famille du patron ; Ibn Hiśām, *Sīra*, 316 ; *Aḡ.*, XIII, 68 ; *Osd*, IV, 7. La condition de ḥalīf entraîne d'ordinaire une série de combinaisons matrimoniales, حالفهم وزوّجهم وزوّجوه ; I. S. *Ṭabaq.*, I¹, 36, 22.

(2) Cf. Ṭab., *Tafsīr*, III, 67-68 ; Wāhidī, *Asbāb*, 65-66.

(3) Comp. I. S. *Ṭabaq.*, III¹, 176, 20-24. Exemples cités dans les notes précédentes. ʿOrwa, fils de Sobaiʿa, est mari d'Amina, la fille d'A. Sofiān ; Ibn Hiśām, 744, 873.

(4) Azraqī, Wüst., 65, 4 d. l. Comp. Ǧāḥiẓ, *Opuscula*, 6 : صار منهم... وحكمه حكمهم . Presque tous ces ḥalīf ṯaqafites sont des hommes de « *bon conseil* », des *ḥakam*.

(5) Ibn Hiśām, *Sīra*, 744, 1.

(6) Ḥalīf ṯaqafite des Banoū Zohra, Aḫnas ibn Śarīq, كان فيهم مُطاعًا ; cf. Ibn Ḥaǧar, *Iṣāba*, E. I, 25, 26 ; I. S. *Ṭabaq.*, II¹, p. 8, 3 ; *Chroniken* (Wüst.) II, 143, 2. Fāsī prend ici à tort *ḥakam* dans le sens de *ḥākim*. Wāqidī, W., 38, 6 ; Ṭab., *Annales*, I, 1551, 8; Azraqī, W., 492 ; Ibn Hiśām, *Sīra*, 237, d. l.

de l'aristocratie mecquoise. Il entendit « gagner les sympathies de ces personnages et par eux s'assurer l'appui de l'opinion publique », كانوا اشرافاً من اشراف الناس يتألّفهم ويتألّف به قلوبهم . (Ṭab., *Annales*, I, 1679-1680).

A la bataille de Oḥod, un contingent de cent Ṯaqafites combattra dans les rangs qoraiśites (1) et le poète Omayya, lui-même fils d'une femme omayyade (2), consacrera une élégie à la mémoire des Mecquois tombés à Badr. A l'époque de Ḥodaibyya, le Ṯaqafite ʿOrwa ibn Masʿoūd vient offrir aux Mecquois l'assistance de son clan et il se voit désigné pour être leur plénipotentiaire (3) auprès de Mahomet (4). Plus tard ce dernier choisira un Ṯaqafite pour gouverneur de la Mecque. Ce renseignement est demeuré isolé, la tradition qoraiśite n'ayant pas jugé à propos de l'enregistrer (5).

Non moins que le Prophète, les Omayyades — on l'a vu plus haut — avaient de bonne heure compris l'utilité d'une alliance étroite avec les industrieux habitants de Ṭāif. C'est la préparation, on dirait presque la prescience de la constante politique, inaugurée plus tard par les califes syriens. Les annalistes amènent le Prophète à constater le fait, en proclamant les Ṯaqafites les « ḥalīf des Omayyades » et les « neveux » d'Aboū Sofiān (6) ; une nouvelle allusion aux filles du chef omayyade, établies à

---

(1) Wāqidī, Kr. 202, 3 ; comp. Ibn Hiśam, *Sīra*, 744, 2. On le trouve toujours cité en compagnie des aristocrates de la Mecque (Ibn Hiśām, *Sīra*, 203) et pratiquement considéré comme membre de la *malā'* qoraiśite.

(2) Qotaiba, *Poesis*, 279; *Aǧ.*, III, 183. Mort ṯaqafite dans les rangs des Mecquois à Oḥod ; Wāqidī, Kr., 277.

(3) *Aǧ.*, XIV, 140, 5 ; Ibn Hiśām, *Sīra*, 743, 744. Le secours de Ṭāif avait été réclamé par la Mecque ; autres demandes et envois de renforts militaires à Qoraiś ; Wāqidī, Kr., 200, 202, 244 ; Ṭab., *Annales*, I, 1535, 1536.

(4) Son extrême notoriété à la Mecque. Quand Mahomet veut faire aux Qoraiś le portrait de ʿIsā, il leur dira qu'il ressemblait à ʿOrwa ; I. S. *Ṭabaq.*, I¹, 144-145.

(5) *Osd*, V, 55, 5. *Chroniken*, W., II, 158, 159, D'après d'autres notices, l'Omayyade ʿAttāb aurait seul occupé ce poste sous Mahomet. Cf. Ibn Hiśām, *Sīra*, 343, 886, 970, 1021 ; Ibn Ḥaǵar, *Iṣāba*, E. II, 451. Voir pourtant I. S. *Ṭabaq.*, II¹, 105, 4.

(6) *Aǧ.*, IV, 76, 7 d. l. ; Ibn Hiśām, *Sīra*, 918. Pour la même raison, Mahomet l'adjoint à Moǧīra ibn Śoʿba à l'effet de présider à la liquidation des trésors d'Al-Lāt ; voir plus haut, p.90.

Ṭāif. Quand les ʿAbbāsides triomphants arrêteront à la Mecque les membres de cette illustre famille, ils les conduiront à Ṭāif pour leur infliger le dernier supplice, au milieu de leurs anciens partisans (1). C'était un de ces raffinements de cruauté, auxquels l'histoire de la « dynastie bénie, الدولة المباركة » nous a habitués. Les *ḥadīṯ*, inspirés par leurs haînes tenaces, confondront fraternellement les Ṯaqīf et les Banoū Omayya parmi les tribus odieuses au Prophète (2). *Fas est et ab hoste doceri.* Les rancunes politiques éclairent fréquemment le sens de l'histoire musulmane.

*
* *

Nous avons mentionné les importantes possessions foncières des Mecquois dans le mont Sarāt (3). Ces habiles marchands s'entendaient merveilleusement à mettre ces domaines en valeur (4). Un des premiers (5), ʿAbdalmoṭṭalib aurait donné l'exemple de ces initiatives. La *Sīra* s'évertue incessamment pour mettre en vedette les ancêtres du Prophète, les tirer de l'obscurité où ils végétaient. Afin d'y mieux réussir, elle n'hésite pas même à démarquer l'histoire de leurs rivaux omayyades (6). Encouragé par le succès de Zamzam, le fils de Hāśim creusa un puits dans la région de Ṭāif. Cette opération désigne toujours une exploitation agricole;

---

(1) *Aġ.*, X, 106, 17 ; à la l. 18, lire *Aboū Foṭros*. Yaʿqoūbī, *Hist.*, II, 472. Les caravanes de Ṭāif s'arrêtaient dans le « quartier ربع des Omayyades » à la Mecque ; Azraqī W., 451, 8 d. l.

(2) Cf. *Moʿāwia* 107 ; Baġawī, *Maṣābīḥ as-sonna*, II, 192.

(3) Balāḏorī, *Foṭoūḥ*, 56, 13 sqq : لِعامّة قريش اموال بالطائف ; « la plupart des Qoraiśites possèdent des propriétés dans la région de Ṭāif ».

(4) Balāḏorī, *loc. cit.*

(5) Détail vraisemblablement calqué sur l'histoire des Omayyades. Le nom de Ḏoū'l-Harm puits creusé par ʿAbdalmoṭṭalib (Yaʿqoūbī, *Hist.*, I, 288 ; 290 ; II, 9, 11 ;) est celui de la propriété à Ṭāif d'Aboū Sofiān ; voir plus bas. Snouck Hurgronje, *Zeits. f. Assyr.* XXVI, 230, n. 1. observe que dans le dialecte du Ḥaḍramaut *bīr* (puits) = propriété. « Ohne bīr weder Datteln noch Getreide ». Ibn Hiśām, *Sīra*, 917, 2 d. l. écrit Ḏoū'l-Hadm au lieu de Ḏ. Harm.

(6) Grands propriétaires dans le Sarāt. Ainsi A. Sofiān se trouvant à la Mecque affirma posséder ما بين مقامي هذا الى ثُجْنى وثُجْنى ثنيَّة قريب مِن الطائف ; Azraqī, Wüst., 393, 3.

عين واموال, l'une appelle l'autre. Le puits de ʿAbdalmoṭṭalib donna occasion à des contestations avec les indigènes. Elles se terminèrent par un curieux procès, porté devant le tribunal du *kāhin* Satīḥ (1), un personnage légendaire soigneusement utilisé par la *Sīra* (2), pour dissimuler le vide de la préhistoire islamique.

Aboū Sofiān récoltait dans ses clos de Ṭāif le *zabīb*, qui avec le cuir (3) alimentait le commerce spécial ouvert par lui à la Mecque, à côté de sa banque. Les autres membres de la famille l'avaient imité avec plus ou moins d'empressement (4), sans en excepter les Omayyades appauvris. C'est ainsi que les deux fils de Rabīʿa purent accueillir dans leur vignoble Mahomet, après l'échec de sa propagande à Ṭāif (5). Aussi comprendra-t-on la popularité des Omayyades, devenus à moitié indigènes dans la région. Aboū Sofiān était appelé l'oncle des Ṯaqafites (6). Il semble avoir joui parmi eux de tout le prestige attaché à ce titre parmi les Arabes (7).

L'appoint formé par l'ensemble de ces possessions territoriales et des alliances de famille, tout contribue à expliquer la situation prépondérante, prise par les Ṯaqafites dans le califat syrien. Avant de quitter les affaires, les Mecquois tenaient à se réserver une retraite dans les environs de Ṭāif. Le célèbre Aboū Oḥaiḥa, le riche banquier omayyade, meurt dans sa propriété, près de cette ville (8). Quand on constate ce goût des Mecquois

---

(1) Yaʿqoūbī, *Hist.*, I, 288. Ġassānide, il réside à Damas (?) ; *ibid*, II, 6.

(2) Cf. *l'index* d'Ibn Hiśām, *Sīra*, *s. v. Satīḥ*. Nöldeke, *Perser-Araber*,, 254, n. 3.

(3) Ibn Rosteh, *Géogr.* 215, 9 ; Wāqidī, Kr. 330 ; *Aġ.*, XIII, 34, bas ; Ibn Hiśām, *Sīra*, 917, 2 d. l.

(4) Propriétés de ʿAbdallah ibn ʿAmir, de Saʿīd ibn al-ʿAṣi ; *Qsd*, IV, 108, 8 ; *ʿIqd*[1], II, 154, 9 ; 229 , I. S. *Ṭabaq.*, IV[1]. 72 ; autres propriétés de Qoraiś ; *Aġ.*, I, 88, 6.

(5) Ṭab., *Annales*, I, 1200.

(6) Ibn Hiśām, *Sīra*, 918. Le calife Solaimān déclare ne connaître aucune propriété comparable à celles du pays de Ṭāif ; Ibn al-Faqīh, *Géogr.*, 22.

(7) Pour la situation du *ḥāl*, cf. *Moʿāwia*, 299 etc.

(8) Ṭab., *Annales*, I, 1261 (Aboū Oḥaiḥa, un des noms de Saʿīd ibn al-ʿAṣi surnommé الاكبر) ; Bakrī, *Moʿǧam*, 461, 9 d. l. Il en sera question, à propos de la caravane de Badr, plus exactement de la banque, fondée par lui.

pour les bonnes terres de Ṭāif, on ne pourra s'étonner s'il a fallu leur y assigner un cimetière spécial (1). Cette passion est nommément attestée chez Aboū Sofiān (2) et les autres Omayyades (3), ensuite chez 'Abbās et les Hāśimites (4). La Tradition s'obstine à mettre sur le même rang ces deux groupes mecquois, comme si, antérieurement à l'hégire, ils avaient joui d'une influence, d'une considération égales. Ne fallait-il pas découvrir des illustrations (5) à la famille du Prophète ?

Nommons encore le futur calife 'Oṯmān, lui-même natif de Ṭāif (6). C'est dire que sa famille y possédait des intérêts ainsi que des biens fonciers ; ce qui était également le cas des Ḥakamides, cousins de 'Oṯmān. Devenu maître de l'empire arabe, 'Oṯmān n'hésitera pas à échanger, contre un domaine voisin de Ṭāif, une de ses plus riches propriétés, sise dans les fertiles plaines de l'Iraq .C'était avouer le prix qu'il y attachait. Un de ses descendants, l'excentrique poète Al-'Arǵi, passera la meilleure partie de sa carrière agitée, consacrée à la poésie et à la chasse (7), sur ses terres de 'Arǵ, dans la région de Ṭāif. Les califes, sofiānides et marwānides, continueront plus tard ces traditions de famille. Mo'āwia, par des achats suc-

---

(1) *Osd*, I, 35, bas. Propriétés des 'Omarides (Bakrī, *Mo'ǧam*, 661, 13) ; elles furent acquises postérieurement au califat. 'Omar n'avait pas oublié sa famille.

(2) Une de ses propriétés près Ṭāif s'apelle « Ḏoū'l-Ḥarm » ; Ṭab., *Annales*, I, 1692, 1 ; Wāqidī, Well. 384 ; Azraqī, W., 449, 5-6.

(3) *Moraṣṣa'* (Seybold), 234 ; Yāqoūt, W. IV, 369 ; Bakrī, *Mo'ǧam*, 830 ; *Aǧ.*, XIII, 34, bas. La mère d'Aboū Sofiān appartenait aux Banoū 'Amir (Hawāzin); *Aǧ.*, VI, 92. Cette circonstance peut expliquer la fréquence de ses rapports avec le Sarāt.

(4) Balāḏorī, *Fotoūḥ*, 362, 7.

(5) Au moyen de confusions : comp. celle commise par Ya'qoūbī (voir précédemment). Il fallait rendre vraisemblable le privilège hāśimite de la *siqāya* ; elle supposait l'emploi du *zabīb* de Ṭāif avec lequel les Hāśimites auraient tenté de corriger l'âpreté du breuvage de Zamzam.

(6) *Ḥamīs*, II, 254. Ajoutons Ḥakam, l'ancêtre des Marwānides. Il se retira quelque temps en ses terres de Ṭāif ; retraite transformée en exil par la Tradition antimarwānide.

(7) Balāḏorī, *Fotoūḥ*, 362,6; *Aǧ.*, I, 154 etc. Voir plus haut, p. 26. 'Oṯmān calife arrondit par une nouvelle acquisition ses domaines de Ṭāif ; *Kanz al-'ommāl*, II, p. 222, n° 4828.

cessifs, cherchera à arrondir ses possessions du Sarāt (1). Elles finiront par constituer un bloc continu avec celles de ses frères ʿOtba et ʿAnbasa. Leur contiguité aux biens de ʿAmrou ibn al-ʿAṣi, le futur conquérant de l'Egypte, donnera lieu à de furieuses contestations. On verra ʿAnbasa et le fils de ʿAmrou, l'austère ʿAbdallah (2), sur le point d'en venir aux mains (3). La conduite de Moʿāwia sera imitée par ses deux successeurs marwānides, du nom de Walīd (4). Le fastueux Walīd I entreprendra le voyage de Ṭāif, pour y examiner *de visu* les domaines à sa convenance. Ces terres ne cesseront pas d'allumer les convoitises de ces monarques, maîtres des plus riches provinces de l'Orient (5).

A leur avènement, les ʿAbbāsides s'appliqueront méthodiquement à exterminer leurs rivaux omayyades. Les replis du mont Sarāt offrirent alors un abri à plusieurs membres de cette famille. C'est ainsi qu'un siècle après la chute de leur dynastie, une vallée voisine de Ṭāif, continuera à être occupée par les descendants des califes syriens (6). Nous y retrouvons également la postérité de ʿAmrou ibn al-ʿAṣi, le célèbre lieutenant de Moʿāwia (7).

Elle habitait la région d'Al-Waḥṭ. Des acquisitions successives avaient

---

(1) Balāḏorī, *Fotoūḥ*, 56 ; *ʿIqd*[1], II, 154 ; Yāqoūt W., III, 500, 16 ; *Aḡ.*, VII, 145. Il acquiert également les biens des juifs de Taimā' ; *Aḡ.*, S. II, 20. Un de leurs domaines lui coûtera 60.000 dīnārs. Sur leur activité agricole cf. *Berceau*, I, 154 etc.

(2) Cf. *Yazīd*, 188. Un personnage idéalisé par l'orthodoxie.

(3) Ḥanbal, *Mosnad*, II, 206.

(4) La propriété de Walīd II rapportait des revenus considérables ; *Aḡ.*, VI, 146. Tous ces traits attestent, pour la période omayyade, la prospérité agricole du Ḥiḡāz et quel aurait été l'avenir de cette province, si on avait persévéré dans la même politique. Comp. *Berceau*, I, 164 etc. Pour l'Arabie, l'avènement des ʿAbbāsides fut un désastre.

(5) *Aḡ.*, I, 50 ; II, 145. Une députation perse rencontre رجالاً من قريش بنخب من ارض الطائف (Ṭab., *Annales*, I, 1573, 3-4), probablement dans leurs propriétés, aux environs de Ṭāif.

(6) Hamdānī, *Ǵazīra*, 121, 3 ; cf. Lammens, *La Syrie, précis historique* (Beyrouth, 1921), I, 105.

(7) A l'est de Ṭāif, d'après Hamdānī, *op. cit.*, 120, 25; *ʿIqd*[1], III, 381, 3 ; Ṭab., *Annales*, II, 279, 11. Il doit être, chez Hamdānī, question de Waḥṭ, à l'endroit cité.

lentement agrandi la propriété primitive, depuis les jours où le père de ʿAmrou venait assidûment la visiter, monté sur un âne. La grande merveille d'Al-Waḥṭ, c'était son vignoble. Les vignes en berceau et sur échalas couvraient une superficie considérable. On y avait employé près d'un million d'étais ; chaque pièce revenant à un dirhem, c'est à dire, plus d'un million de notre monnaie (1). Moʿāwia ne s'était jamais consolé d'avoir dû accorder à ʿAmrou la « ṭoʿma », à savoir, la libre disposition des revenus de l'impôt, en son gouvernement d'Egypte. Au calife, véritable Omayyade, très entendu en matière de finances, l'extension prise par les vignes d'Al-Waḥṭ (2) arrachait d'amères réflexionss : « Voilà donc, s'écriait-il, où passe l'argent de l'Egypte ; ʿAmrou l'enfouit dans son vignoble d'Al-Waḥṭ » (3). Ibn ʿAbbās, « le docteur, interprète du Qoran, l'exégète le plus savant parmi les Ṣaḥābīs dans les arcanes de la parole divine, الحبر ترجمان القران مفسر الصحابة وعالمهم بدقائق كلام الله » (4), Ibn ʿAbbās passera à Ṭāif les dernières années de son aventureuse carrière. Son tombeau, demeuré jusqu'à nos jours le sanctuaire le plus vénéré de la région, « exhale le parfum du musc شُمَّ من قبره رائحة المسك (5) ». On éprouve des peines infinies pour empêcher les Bédouins de le traiter comme leurs ancêtres traitaient le tombeau d'Aboū Riǧāl, en y exécutant le *ṭawāf*, la ronde rituelle en usage autour de la Kaʿba (6). Ibn ʿAbbās s'était vu confiner à Ṭāif par la fureur de ses ennemis politiques.

Comme plus tard l'île de Rhodes, sous la dynastie ottomane, la région

---

(1) طعمة , usufruit ; *Aǧ.*, XVIII, 68, 6 ; comp. *Moʿāwia*, 130. Sur Waḥṭ voir plus haut, p. 24.

(2) Bakrī, *Moʿǧam*, 848 : ادخلَ في تعريش الوَهْط الفَ الف عُود قامَ كلّ عودٍ بدرهم .

(3) Bakrī, *loc. cit.* قال معاوية : مَن يأخُذ مالَ مِصرَين يجعله في وَهْطَين ويُصلَى سَعِيرَ نارَين ; Yaḥiā, *Ḫarāǧ*, 75, 11 ; Ibn Faqīh, *Géogr.*, 22, 9 ; Wāqidī, Well. 303.

(4) ʿOǧaimī, *man. cit.*, 13 *a*.

(5) ʿOǧaimī, *op. cit.*, 15 *a*.

(6) ʿOǧaimī, *op. cit.*, 16 *a*. Le même auteur, p. 15 *b*, place à Ṭāif le tombeau d'Ibn al-Ḥanafyya, mais convient que le fait est controuvé. Plus extraordinaire est un autre tombeau, قبر يقال لهُ انه قبر سقط لرسول الله صلعم وهو سيّدنا عبدالله ذي اللقبَين الطيّب والطاهر ; ʿOǧaimī, *op. cit.*, 15 *b*. Sur Ṭāhir et Ṭayyb, fils de Mahomet, voir l'*index* de *Fāṭima*.

de Ṭāif deviendra le lieu d'exil des grands personnages : des Qoraiś, des poètes, des musiciens (1). Mahomet y aurait relégué son adversaire Ḥakam (2), le père du futur calife Marwān (3). Le pseudo-calife Ibn Zobair y exila, on l'a vu, Ibn ʿAbbās. Cet ancêtre des califes de Bagdad se vit bientôt rejoint par Ibn al-Ḥanafyya et par le poète aveugle, Aboū'l-ʿAbbās, partisan des Marwānides, tous victimes des rancunes politiques d'Ibn Zobair (4). Pendant son exil, le licencieux poète ʿOmar ibn Abi Rabīʿa apprit à connaître la topographie de la montagne ṯaqafite (5). Cet avantage, qu'il n'avait pas recherché, lui vaudra plus tard l'honneur de se voir choisi comme *cicerone* par Walīd I, dans son voyage à Ṭāif (6). Quand périodiquement, à la suite de scandales retentissants, la police omayyade croyait devoir interdire aux musiciens le séjour de la Mecque, elle leur permettait de se retirer à Ṭāif (7), où ils retrouvaient la société des Qoraiśites. A tous ces exilés, le cadre frais et verdoyant, formé par les vallons et les forêts du mont Gazwān, devait faire paraître moins amer

---

(1) *Aḡ.*, III, 106 ; VIII 58 ; XV, 63, 8. On exilait les Ṭāifites dans les îles de l'Erythrée; *Aḡ.*, XXI, 210, 212. Aḥwaṣ est également confiné à Dahlak : *Aḡ.*, S. I, 219; Ibn al-Aṯīr, *Osd*, V, 290 ; *Aḡ.*, IV, 52-53 ; VIII, 56.

(2) *Aḡ.*, XVI, 91. Masʿoūdī, *Prairies*, V, 413, l'y fait alors garder les troupeaux ; on place même à Ṭāif la naissance de Marwān ; voir le détail dans *Osd*, II, 34 ; cf. Ṭab., *Annales*, I, 3028, 3029.

(3) La mère du calife ʿAbdalmalik serait également de Ṭāif ; *Aḡ.*, XVI, 91 ; elle était Omayyade (*Aḡ.*, XI, 52, 5).

(4) Yaʿqoūbī, *Hist.*, II, 313 ; *Aḡ.*, XV, 63 ; *Yazīd*, 136. D'après Dīnawarī, *Aḫbār*, 314, ils s'y seraient retirés de plein gré. Des scrupules religieux auraient inspiré cette résolution à Ibn ʿAbbās. Voir précédemment, p. 50.

(5) *Aḡ.*, VIII, 58.

(6) *Aḡ.*, I, 50 ; II, 145. Voir précédemment.

(7) *Aḡ.*, III, 106. Pour les *moḫannaṯ* de Médine, comp. *Moʿāwia*, 228, 306, 371, etc. *Aḡ.*, S. I. 202-203, 218. Sur les milieux de musiciens et de musiciennes dans les deux villes saintes, voir la notice de la musicienne ʿAzzat al-Mailā' ; *Aḡ.*, XVI, 13-20. Pour les mesures de police contre ces artistes, voir *Aḡ.*, II, 130 ; III, 86, 87, 122 ; VIII, 10.

l'éloignement de la Ville sainte (1) et de ses profanes distractions.

*
* *

Il nous faut revenir sur la fréquence des alliances matrimoniales entre Ṯaqīf et Qoraiś (2). De la sorte nous achèverons de mettre au point les insinuations calomnieuses sur la généalogie des Ṭāifites, de montrer combien fut mérité le nom de villes-sœurs, *Makkatān*, quelle que soit par ailleurs l'antiquité contestable de cette appellation. Ṯaqafites ou Qoraiśites, les aristocrates du Tihāma et du Sarāt adversaires de Mahomet doivent avoir *deux* beaux-pères ou *deux* gendres à la Mecque ou à Ṭāif. C'est là leur signalement traditionnel, non moins indispensable que « la proéminence de l'abdomen », كثير شحم بطونهم (3). Dans son excursion — ou voyage de propagande ? — Mahomet s'en souviendra : il se mettra sous la protection des Mecquoises, mariées en cette ville (4). Antérieurement à l'islam, la femme participait, elle aussi, au droit sacré de protection. Les anciens satiriques bédouins n'ont rien respecté ; mais jamais leur verve gouailleuse ne s'est attaquée au patronage exercé par le sexe faible (5). Or ces Mecquoises portaient les plus beaux noms qoraiśites (6). Nous avons déjà appris à

---

(1) Un chef ḫāriǵite rachète à Ṭāif une esclave, petite-fille du calife ʿOṯmān : Yaʿqoūbī, *Hist.*, II, 325, 8-7 d. l. La population y est mêlée. En arrivant dans un cercle, le poète Noṣaib demande à quelle tribu appartiennent les assistants. » *Aǧ.*, I, 145.

(2) Ibn Hiśām, *Sīra*, 219, 14 ; 293 ; 875 ; Ṭab., *Annales*, I, 1210.

(3) Ce sont donc des aristocrates ; قرشي وختناهُ ثقفيّان ; autre variante رجلان من قريش وختَن لهما من ثقيف ; Wāḥidī, *Asbāb*, 279. Voir précédemment, p.12. Pour l'embonpoint des sayyd comp. *Berceau*, I, 242. Mālik ibn Nowaira est ذو بطن. Pourtant le poète son frère avoue l'avoir dépeint خميص البطن ; *Aǧ.* S. I, 242, 5 d. l.

(4) Au siège de Ṭāif, on leur fait offrir de quitter la ville ; la fille d'Aboū Sofiān s'y refuse ; Ṭab., *Annales*,, I, 1672, 10.

(5) S. Fraenkel, *Das Schutzrecht der Araber*, dans le *Festschrift Noeldeke*, I, 296.

(6) Ṭab., *Annales*, loc. cit ; Ibn Hiśām, *Sīra*, 873 ; I. S. *Ṭabaq.*, VIII, 175,3.

connaître Sobai'a, la vaillante Omayyade, mère du Compagnon ṯaqafite 'Orwa ibn Mas'oūd (1). Omayyades également la mère et la femme du sayyid Gailān. Moġīra ibn Śo'ba épousera la veuve du martyr 'Orwa, Maimoūna, fille d'Aboū Sofiān (2).

Le pendant à cette situation, nous le retrouvons à la Mecque, où les gendres ṯaqafites paraissent avoir été recherchés. Le Fazārite 'Oyaina ibn Ḥiṣn ne se trouvait pas le premier à proclamer « l'extrême finesse » de ces montagnards, قوم مناكير . Seul, pensa-t-il, un mariage avec une Ṯaqafite pourrait transmettre à ses propres héritiers cette enviable prérogative. Dans cet espoir, il s'était décidé à accompagner Mahomet au siège de Ṭāif (3). L'ancêtre commun des Omayyades et des Hāśimites, 'Abdmanāf, épousa une femme ṯaqafite (4).

A Mahomet le mariage de ses filles causa de sérieux soucis. Il semble qu'il chercha même à les établir à Ṭāif. Un passage, malheureusement peu explicite, de Ya'qoūbī (5), insinue que Zainab, fille du Prophète, aurait trouvé son premier mari, en cette ville. La famille de son oncle, Aboū Ṭālib, nous offre également l'exemple de mariages ṯaqafites (6). Omm Ḥabība, la future épouse du Prophète, établit à Ṭāif sa fille issue d'un mariage antérieur (7). La mère du calife Marwān était, elle aussi, originaire de Ṭāif (8). La même ville fournit des *aḫwāl*, oncles maternels, au pieux ca-

---

(1) I. S. *Ṭabaq.*, V, 369.

(2) Balāḏorī, *Ansāb*, 286 ; autre fille d'Aboū Sofiān mariée à Ṭāif ; *ibid.* Ailleurs on lit Amīna au lieu de Maimoūna ; Ibn Hiśām. *Sīra*, 873.

(3) Ṭab., *Annales*, I, 1674.

(4) Ibn Hiśām, *Sīra*, 68, 4 d. l.

(5) *Hist.*, II, 42, 10. Le texte ne paraît pas en ordre. Sur Zainab voir notre *Fāṭima*, 3-11. Qotaiba, *Ma'ārif* E., 47, se contente de la faire séjourner à Ṭāif.

(6) I. S. *Ṭabaq*, VIII, 33, 25.

(7) I. S. *Ṭabaq.*, VIII, 68, 7.

(8) *Aġ.*, XVI 91 ; autres épouses de Ṭāif chez les Omayyades ; Ibn Doraid, *Iśtiqāq* 49, scolion ; item chez Ṣafwān ibn Omayya ; Wāqidī Kr., 201 ; Ṭab., *Annales*, I, 1386, 5.

life ʿOmar II, comme à Walīd II, par ailleurs si différent de son prédécesseur (1). Ces exemples, venus de si haut, seront imités par les plus illustres musulmans. Le calife ʿOmar I essaya, sans y réussir, d'obtenir la main d'une femme de Ṭāif (2). En revanche son fils ʿAbdallah, modèle de toutes les vertus islamiques, au demeurant personnage insignifiant, tombera entièrement sous l'influence de sa femme ṯaqafite. Elle était la propre sœur de Moḫtār, non moins ambitieuse et entreprenante que cet extraordinaire novateur. A l'imitation de leur ancêtres, les ʿOmarides ouvriront leur harem à des épouses de Ṭāif (3). Ces femmes ne réussiront pas à élever le niveau intellectuel (4) de cette famille, lequel baissa considérablement, après la disparition du second successur de Mahomet.

Karbalā marque un tournant dans l'histoire islamite de la métropole du Sarāt. Antérieurement à cette date fatale — si l'on excepte peut-être l'incident de Ḥoǵr et de Ziād, odieusement travesti (5) — le groupe de Ṯaqīf passait pour un des plus illustres de l'Arabie ; ajoutons, le premier après Qoraiś — «la tribu impériale», معدن الملوك. Les nomades n'hésitaient pas à lui accorder la prééminence sur les Anṣārs, au prestige toujours contesté (6), et non pas seulement par leurs heureux rivaux de la Mecque (7). ʿAlī paraît avoir partagé l'opinion générale. Depuis la tragédie

---

(1) I. S. *Ṭabaq.*, V, 250, 16 ; *Aǧ.*, IV, 77 sqq.

(2) *ʿIqd*[1], II, 58. Après la défaite de Ḥonain, les compagnons de Mahomet se disputeront les femmes captives (Ṭab., *Annales*, I, 1675-76), Ṭāifites et bédouines.

(3) I. S. *Ṭabaq.*, VIII, 346-47.

(4) *Kanz al-ʿommāl*, VI, 183, nº 3134 exalte « la science » d'Ibn ʿOmar. Ce personnage est une des grandes autorités du ḥadīṯ.

(5) Cf. *Ziād ibn Abīhi*, 70 sqq.

(6) Les Anṣārs sont appelés les « Qoraiś de l'Arabie » ; *ʿIqd*[4], II, 45, 13; compliment douteux et tout à l'honneur des Mecquois.

(7) Cf. *Yazīd*, 200 etc. «*Anbāṭ* = Nabatéens, paysans » ou « Juifs de Yaṯrib » (*Aǧ.*, XV,72,11), sont des injures courantes à leur adresse. La première a été également dirigée contre les Qoraiś ; cf. *Aǧ.*, S. I, 147, 3 : « كانوا معشرًا متنبّطينا » ; invective moins facile à justifier.

de Karbalā, le mot d'ordre, chez les Śī'ites et chez leurs acolytes des écoles orthodoxes, sera de jeter la déconsidération, une sorte d'interdit sur Ṭāif. Nous en fournirons des preuves plus loin. La personnalité du gendre du Prophète sera choisie pour accréditer ces calomnies. Il les ignorait vraisemblablement, à l'époque où nous le voyons conclure un mariage ṯaqafite (1) et accorder sa confiance à des fonctionnaires de Ṭāif, tel l'habile et dévoué Ziād ibn Abīhi (2). Une inconséquence de plus n'aurait pas lieu de nous surprendre chez ce calife débordé et imprévoyant. Mais le cauteleux Ibn 'Abbās n'en a pas davantage tenu compte, en l'imitant dans cette voie (3). Les partisans de 'Alī ne s'embarrassent pas de cet illogisme. Nous avons pu le constater par l'exemple de Aś'aṯ ibn Qais et de sa famille (4).

Jusque vers la fin du 1er siècle H., l'opinion ne paraît avoir attaché aucune importance à ces insinuations haineuses, dont les orientalistes ne se sont pas toujours méfiés (5). Par l'emphase de leurs déclamations, par leur absence de retenue, panégyriques et satires avaient, dans une égale mesure, contribué à blaser les contemporains, qui achevaient d'être fixés sur la vénalité des poètes. Lorsque Ḥaǵǵāǵ se proclama « le descendant des patriciens de Ṯaqīf et des nobles dames de Qoraiś », ابن العطاريف من ثقيف والعقائل من قريش (6), il songeait à l'entente glorieuse établie entre les « villes-sœurs », entente resserrée par d'innombrables alliances matrimoniales. Célébrer chez les califes de Damas leur origine qoraiśite, c'était la profes-

---

(1) Ṭab., *Annales*, I, 3472, 14.

(2) *Ziād ibn Abīhi* 24.

(3) Mas'oūdī, *Prairies*, V, 57 : ses mariages ṯaqafites.

(4) Cf. *Berceau*, I, 293 ; *Mo'āwia*, 131, 150-152.

(5) Le récent historien de Ḥaǵǵāǵ déclare sa famille « pauvre et de basse condition » ; Périer, *Al-Ḥadjdjādj*, 4. Sa mère est « la plus noble des dames de Ṯaqīf », سيّدة نساء ثقيف : *'Iqd*[1], III, 7, 1 ; cf. Mobarrad, *Kāmil* (Wright), 291, 9.

(6) *'Iqd*[1], II, 153, 154 ; *Aǧ.*, XVI, 89, bas. La tradition adverse nous présente les ancêtres de Ḥaǵǵāǵ s'employant à Ṭāif au creusement des puits ; Dīnawarī, *Aḫbār*, 327, 4 d. l. Voir plus haut, p. 29. Il est « fils du patrice des Qariatān » ; *Aǧ.*, XI, 61, 2.

sion de foi, le couplet obligatoire du légitimisme dynastique. Mais combien l'éloge devenait plus délicat, lorsque — ce fut le cas pour Walīd II (1) — on pouvait, en exaltant la généalogie du souverain, sur « le tronc de l'aristocratique ancêtre Qoṣayy greffer le rameau de l'illustre Qasī », l'aïeul de Ṭaqīf :

فَنَمَتْ فروعُ القريتين قُصَيُّها وقَسِيُّها بِكَ في الاشمّ الاكبر (2)

N'était-ce pas évoquer autour du trône (3) toutes les gloires historiques des « deux Mecques ». Walīd II, objet de ce panégyrique, et lui-même fin poète, reprendra le thème. Il revendique pour les Ṭāifites le droit au titre de « ʿaẓīm al-qariatain » et pour lui-même la gloire « d'être son descendant, ainsi que de l'illustre Ṭaqīf, de Fihr et des ʿAṣi (4) magnanimes » :

انا اِبن عظيم القريتَين وعزّها ثقيف وفِهر والعصاة الاكابر (5)

Invité à composer un panégyrique en l'honneur d'un Omayyade, Farazdaq ne trouva rien de mieux que de réunir, chez les ancêtres de son Mécène, les gloires de Ṭaqīf aux illustrations de Qoraiś. Une gratification

---

(1) Les Ṭaqīf sont les « aḫwāl » de Walīd ; Qotaiba, *Poesis*, 427, d. l., cf. *Aḡ.*, VIII, 2.

(2) *Aḡ.*, IV, 81 ; cf. XX, 179, 2 d. l. On y mentionne كتابَي ثقيف وقريش, où se trouvaient consignés les hauts faits مآثر طرفَيهِ de la double généalogie, à savoir Qoraiś et Ṭaqīf, de Walīd II. De tels recueils existaient-ils dès cette époque ? Ce calife aurait possédé une bibliothèque, renfermant les écrits du célèbre Zohrī. Cette assertion se propose de justifier l'existence d'une *Sīra* et d'innombrables ḥadīṯ, attribués à Zohrī. Se rappeler d'autre part que Walīd II en voulait à mort à Zohrī, à cause du rôle de ce dernier, au temps du calife Hiśām.

(3) Un poète glorifie Walīd II de descendre de Ḥaġġāġ ; *Aḡ.*, VI, 101 ; le poète maḫzoūmite Ḥāriṯ ibn Ḫālid met en relief la généalogie ṯaqafite ; *Aḡ.*, III, 109.

(4) Nom propre, commun dans l'onomastique des Omayyades, surtout dans la famille du richissime Aboū Oḥaiḥa.

(5) *Aḡ.*, VI, 103. Comp. le vers de ʿAbdallah ibn Faḍāla (*Aḡ.*, S. I, 259, 8) :

مِن الاعياص او مِن آل حربٍ اغَرُّ كغُرَّة الفرس الجوادِ

Comp. *Aḡ.*, I, 9, haut.

de 10.000 dirhems servit de réponse à ce distique (1). Preuve qu'il n'avait pas déplu et qu'on ignorait alors les bruits fâcheux répandus plus tard sur le passé de Ṯaqīf (2), à l'époque où Bagdad donna le mot d'ordre de dénigrer tout ce qui rappelait la dynastie syrienne.

---

(1) *ʿIqd*[1], I, 119, 11. Les poètes proclament Ḥaǵǵāǵ « descendant de Moʿattib » ; *Aǧ.*, XVI, 60, 6 d. l. « Qoraiś et Moʿattib l'ont engendré »; *Aǧ.*, XIII, 44 ; comp. 45, 4 d. l.

(2) Antérieurement à Farazdaq, un autre poète loue une fille d'Aboū Sofiān de sa parenté ṯaqafite ; *Aǧ.*, III, 105, bas.

X

LES ÉCOLES ET LE MOUVEMENT INTELLECTUEL.

Pratique de l'usure ; pourquoi Ṭāif est mise en cause ? — Les Ṯaqafites, mangeurs de froment ; d'où leur réputation de finesse, leur habileté dans les affaires. — Les « dāhia » ṯaqafites. — L'écriture, les écoles à Ṭāif. — La profession de pédagogue chez les Arabes. — Ḥaǵǵāǵ fut-il maître d'école ? — L'éloquence, les grammairiens, les médecins à Ṭāif. — Le dialecte ṯaqafite et celui des Banoū Hoḏail.

Dans toutes les places commerçantes de l'Arabie, l'usure florissait (1), sous forme de prêt à intérêt. Cet intérêt était considéré comme une compensation pour le *lucrum cessans*. Personne ne semble en avoir contesté la légitimité. Nous le constaterons plus tard pour la Mecque. Les auteurs musulmans ont articulé avec insistance l'accusation d'usure contre l'entreprenante population chrétienne de Naǵrān (2). S'inspirant du Qoran, la primitive annalistique appuie lourdement sur l'interdiction de l'usure. Elle eût agi plus sagement, en nous décrivant le corps du délit. Avec la rareté extrême du numéraire, l'insécurité des conditions économiques, l'impossibilité presque absolue d'obtenir des garanties et, ajoutons, la loyauté rudimentaire des Bédouins en matière commerciale (3), les banquiers

---

(1) Du Médinois Oḥaiḥa ibn al-Ǵolāḥ, il est rapporté : يتبعُ بَيعَ الربا بالمدينة حتى كادَ يحيط باموالهم ; *Aǧ.*, S. II, 21.

(2) Cf. *Yazīd*, 351-352. On m'a reproché de n'en avoir pas reconnu le bien-fondé. J'ai surtout contesté aux usuriers de Qoraiš le droit de soulever ce grief.

(3) Voir notre *République marchande*, passim.

du Ḥiǵāz ne pouvaient trop se précautionner contre les surprises. Quand il leur serait arrivé d'exagérer la rigueur de ces mesures, nous n'aurions pas le droit de nous en étonner. C'est l'ensemble de ces précautions, nécessitées par le commerce de l'argent, tel qu'on le pratiquait en Arabie, que la Tradition musulmane condamne en bloc, sous le nom d'usure.

Le Qoran (4, 159) reproche aux Juifs la pratique de l'usure. Ce reproche atteignait-il ceux de Ṭāif ? Il est permis de se le demander, puisque, aux environs de l'hégire, on ne signale, parmi les Juifs établis à Ṭāif, ni banquiers ni gros commerçants. Quoi qu'il en soit, il est certain qu'ils n'étaient pas les seuls à être visés. Témoin les stipulations attribuées à Mahomet, au moment de la conversion des Ṯaqafites (1). Ces prescriptions ne se trouvent pas reproduites dans la version plus ancienne d'Ibn Isḥāq (2). Mais la Tradition les ayant admises pour les Mecquois, elle n'a pas pensé pouvoir se dispenser de les appliquer aux « Qoraiś de Ṭāif », après nous les avoir dépeints comme les moins scrupuleux, les plus retors des citadins du Ḥiǵāz, قوم مَناكير . On prête volontiers aux riches. Les Ṯaqafites se voyaient tout indiqués pour atténuer la culpabilité des Mecquois (3). Ainsi l'accusation d'usure n'atteindrait pas ceux-ci seuls et surtout ʿAbbās, nommément désigné dans les *Ṣaḥīḥ* et les *Mosnad*.

En résumé, les Ṯaqafites, dans leur convention avec Mahomet, se contentèrent de réclamer la réciprocité de traitement. Le Prophète leur

---

(1) Voir précédemment, p. 90. Balāḏorī, *Fotoūḥ*, 56, 7; *Osd*, I, 216 ; Yāqoūt, Wüst., III, 500.

(2) Ibn Hiśām, très attentif pour compléter Ibn Isḥāq, paraît également les ignorer. Cf. Ibn Hiśām, *Sīra*, 914 sqq.

(3) Ils auraient été qualifiés de اهل الله ; voir les preuves apocryphes réunies par Azraqī, Wüst., 380-82. La Tradition oscille entre deux tendances : montrer leur déplorable situation morale, avant l'islam, et ménager l'amour-propre national de Qoraiś. Ainsi on attribue aux fraudes commises sur le modeste marché de Médine la révélation de سورة المطفّفين ; Wāḥidī, *Asbāb*, 232-33. Comp. Nöldeke-Schwally, *Geschichte*, I, 105.

imposa de renoncer à percevoir l'intérêt de leurs capitaux. Ils exigèrent en retour qu'on les dispensât de payer à leurs créanciers les rentes de l'argent emprunté par eux ; على ان ما لَهم مِن ربا على الناس وما كان للناس عليهم مِن ربا فهو موضوع (1). Rien ne prouve qu'ils aient perdu à cette combinaison. Vivant du commerce, Ṭāif a dû pratiquer le prêt d'argent. Il resterait à montrer qu'on l'y ait exercé avec plus de rigueur qu'à la Mecque. Les capitaux s'y trouvaient moins abondants et l'on ne cite parmi les Ṯaqafites contemporains de l'hégire aucune fortune comparable à celle des grands banquiers de Qoraiš.

L'étude sur le *ḥilm* (2) nous l'a déjà appris : l'Arabe distinguait malaisément entre la ruse et l'intelligence (3). Les Ṭāifites passaient pour les *dāhia* de l'Arabie. Or, parmi les conditions requises pour mériter ce titre envié, la rouerie entrait pour une part considérable. Leur finesse les mettait absolument hors de pair au Ḥiǵāz. Pour l'expliquer, on croyait devoir l'attribuer à l'habitude de se nourrir de froment (4), au lieu de dattes et de lait, le menu traditionnel des Arabes. Le subtil Ǵāḥiẓ, lequel n'aime pas les opinions toutes faites, s'élève contre cette explication, qu'il traite de matérialiste. Assurément « à Ṭāif, la fertilité du terroir, l'excellence du climat sont admirables », ثقيف اهل دار ناهيك بها خصباً وطيباً . Mais la géographie et la physique n'ont rien à démêler dans cette question, assure Ǵāḥiẓ ; à preuve, l'intelligence des Médinois (5), grands mangeurs de dattes ; et à l'appui de son argumentation, il cite le culte de la poésie,

---

(1) Ṭab., *Tafsīr*, III, 66, 1-2 ; Wāḥidī, *Asbāb*, 67-68.

(2) Cf. *Moʿāwia*, 66-109.

(3) *Aǧ.*, X, 20,6 d. l., attribue aux Ṭāifites une adresse spéciale pour torturer les prisonniers. Dans *Naqā'iḍ Ǵarīr*, 228, 3 sqq., on trouvera une explication plus humaine. Ils nourrissent de force un prisonnier, faisant la grève de la faim.... à l'effet de ne pas perdre la rançon escomptée. L'Arabe n'est jamais gratuitement cruel. A l'époque du مبعث de Mahomet, les premiers les Ṭāifites auraient observé الرمي بالنجوم ; Ibn Hiśām, *Sīra*, 131, version plus complète que celle de I. S. *Ṭabaq.*, I¹, 107. Cf. 110,9 sqq.

(4) *Aǧ.*, XII, 48-49 ; *ʿIqd*¹, I, 211, 8 ; *Osd*, IV, 173.

(5) Cette protestation est très rare dans la littérature arabe, où l'on raille volontiers les « paysans, انباط يثرب », comme les Bédouins qualifiaient les Médinois.

si florissant à Yaṯrib (1), l'exemple des Baṇoū ʿOḏra, eux aussi mangeurs de dattes (2).

On vantait également l'initiative des Ṯaqafites et leur esprit pratique. Il éclatera plus tard dans la fondation de Baṣra (3), une de leurs créations. Ils en profiteront pour s'y attribuer les meilleures terres et jeter la base de fortunes colossales. Cette tournure d'esprit positive ne les empêchera pas d'user largement de ces biens (4). La famille d'Aboū Bakra (5) en donnera des preuves éclatantes à Baṣra. On proclamait le Mecquois extrêmement serré et économe (6). Nulle part on n'émet la même observation à propos des Ṭāifites. Parmi les quatre plus grands *dāhia* du règne de Moʿāwia, deux étaient originaires de Ṭāif : Moḡīra et Ziād ibn Abīhi. L'admission, dans ce quatuor, de ʿAmrou ibn al-ʿAṣi et du génial souverain, le fils d'Aboū Sofiān, venait heureusement rétablir l'équilibre en faveur de Qoraiś. La proportion n'en tournait pas moins à l'honneur de l'intelligente population de Ṭāif. Elle lui assurait l'estime de toute l'Arabie, accordant son admiration à la ruse plus volontiers qu'à la pénétration de l'esprit.

*
* *

La connaissance de l'écriture y était non moins répandue qu'à la Mecque (7). Jusque sous la dynastie ʿabbāside, les écoles de Ṭāif conservè-

---

(1) *Ḥaiawān*, IV, 123, 1. Les Banoū Morra également grands amateurs de dattes ; et types du *ġafā'* bédouin; *Aḡ.*, II, 90, 8 d. l. Ils étaient voisins de Ḫaibar et de Fadak; *ibid.*

(2) Ǵāḥiẓ, *Avares*, 258, 16.

(3) Cf. *Moʿāwia*, 229.

(4) Ǵāḥiẓ, *Avares*, 169, 10. Ziād confie aux A. Bakra la destruction des pyrées, la *liquidation* des *congrégations* mazdéistes ; cette opération leur vaut des millions ; leurs prodigalités inouïes ; Balāḏorī, *Ansāb*, 324 *b* ; 327-328.

(5) Voir le tableau généalogique, p. 68.

(6) Qotaiba, *ʿOyoūn*, 425, 1 ; Maqdisī, 34, 6 : لا اطمع من اهل مكّة.

(7) Omayya ibn Abi'ṣ-Ṣalt, *Divan*, I, 4 ; de ce vers on a déduit que l'écriture arabe remonte à Yād. Assertion incontrôlable, comme toute l'histoire ancienne de Yād.

rent leur réputation (1). Non pas pourtant que la profession de pédadogue ait été estimée à l'époque impérialiste. Pédagogue et beaucoup plus « pédagogue fils de pédagogue » ! Autant de sanglantes injures ! La bêtise des magisters avait passé en proverbe (2). Quand ils voudront humilier l'orgueil de leurs rivaux de Qoraiś, les traditionnistes de Médine affirmeront que les prisonniers de Badr se virent contraints à donner l'enseignement primaire aux petits Anṣāriens (3). Dans l'estime des Arabes, autant valait les condamner aux travaux forcés. Ces préjugés ont inspiré un des traits satiriques dirigés contre un des plus illustres enfants de Ṭāif, l'incomparable homme d'Etat Ḥaǧǧāǧ. On l'a représenté, lui et son père (4), comme ayant exercé la profession déconsidérée de maître d'école, معلّم ابن معلم (5) ! Cette prétention n'offre pas même le mérite de la vraisemblance. Ibn Ḫaldoūn (6) en convient sans détours. Peut-être l'auteur du distique suivant n'a-t-il pas eu le courage d'avouer sa paternité littéraire; car on le trouve attribué à plusieurs poètes (7), une circonstance justement suspecte :

---

(1) *Aġ.*, IX, 49, 2-3.

(2) Ǧāḥiẓ, *Bayān*, I, 100 ; Qotaiba, *ʿOyoūn*, 442, 12 ; *Moʿāwia*, 358-61. On cite un pédagogue arabe « par esprit de religion » ; *Aġ.*, XVI, 111, 2.

(3) Ḥanbal, *Mosnad*, I, 247 ; I. S. *Ṭabaq.*, II¹, 14. L'écriture était donc répandue à la Mecque. La Tradition a prétendu le contraire pour avoir interprété de travers l'adjectif qoranique *ommī*, lequel signifie non pas « illettré », mais « gentil, païen ».

(4) Mobarrad, *Kāmil*, (Wright), 290-91 ; *ʿIqd*¹, III, 7, 2 ; Qotaiba, *Poesis*, 206, 14 ; Ibn Rosteh, *Géogr.*, 216, 13, 22 ; Ibn Doraid, *Ištiqāq*, 187, 2 ; Périer, *al-Ḥadjdjādj*, 6 ; *Moʿāwia*, 360-61. Le fameux sayyd Ġailān est lui aussi énuméré parmi les pédagogues ; Ibn Rosteh, *loc. cit.* ; Qotaiba, *Maʿārif*, E. 185.

(5) Qotaiba, *Oyoūn*, 442 ; Périer, *al-Ḥadjdjādj*, pp. 6-7.

(6) *Prolégomènes*, I, 60, 62.

(7) Nommons Farazdaq, Borġ ibn Ḥinzīr, Mālik ibn aḍ-Ḍīb (ou mieux : ibn ar-Raib) etc. ; donc anonyme ? Qotaiba, *ʿOyoūn*, 283-84 ; Yāqoūt, E. III, 304 ; Aboū Tammām, *Ḥamāsa*, (Fr.) 330 ; E. II, 109. Dans la lettre attribuée au calife ʿAbdalmalik, où l'on a condensé toutes les injures contre Ḥaǧǧāǧ, on ne parle pas de la profession de pédagogue ; Dīnawarī, *Aḫbār*, 327.

فلولا بَنُو مروان كان ابن يُوسُف كما كان عبدًا مِن عبيد اياد
زمانَ هو العبد المُقِرُّ بذِلَّةٍ يُراوِح صبيانَ القُرَى ويغادِي

Sans les Marwānides, le fils de Yoūsof (1) *serait demeuré, comme ci-devant, un ilote de Yād,*

Au temps, où, vil esclave, conscient de sa bassesse, il se démenait, soir et matin, pour instruire les gamins des écoles (2).

A l'époque contemporaine des *Maġāzi*, le moindre Bédouin aurait cru déroger en exerçant une profession abandonnée aux esclaves ou aux affranchis (3). Que dire alors de Ḥaǵǵāǵ, appartenant au patriciat de Ṭāif, se proclamant le descendant « des nobles dames de Qoraiś عقائل قريش ? » (4). Et ce n'était pas là une vaine forfanterie ; puisque par son grand-père maternel, ʿOrwa ibn Masʿoūd, il comptait, parmi ses aïeules, l'illustre Omayyade Sobaiʿa, un nom demeuré fameux dans toute l'Arabie occidentale. Les poètes de l'opposition antiomayyade aimaient, nous le savons (5), à l'appeler l'esclave de Ṯaqīf (6), l'esclave d'Aboū Riġāl. Entre l'esclave et le maître d'école, ces rimeurs apercevaient une si mince différence ! Quoi d'étonnant s'ils ont fini par le confondre avec les pédagogues ? Ḥaǵ-

---

(1) Ḥaǵǵāǵ ibn Yoūsof ibn al-Ḥakam. Pour la carrière publique de Yoūsof, le père de Ḥaǵǵāǵ, voir Qotaiba, *Maʿārif*, E. 135-36 ; Périer, *op. cit.*, 28-29.

(2) Aboū Tammām, *Ḥamāsa*, loc. cit. On cite encore un autre distique, dirigé contre un certain Kolaib ; cf. Qotaiba, *Maʿārif*, E. 185, bas. Or c'était, assure-t-on, un des noms (?) de Ḥaǵǵāǵ. Cette assertion très contestable prétend s'appuyer sur une anecdote invraisemblable, se rapportant aux derniers jours de Ḥaǵǵāǵ ; cf. Périer, *op. cit.*, 6-7, 331. Mépris professé pour les pédagogues ; Ǵāḥiẓ, *Bayān*, I, 151 ; 180, 1. Walīd II aurait eu un précepteur de nationalité arabe (*Aǧ.*, VI, 134, 14) ; le fait est signalé comme exceptionnel.

(3) Cf. *Moʿāwia*, 358-61 ; Périer, *op. cit.*, 7.

(4) Voir *Aǧ.*, VI, 25. Il était arrière petit-neveu de Ǵailān, de ʿOrwa ibn Masʿoūd ; *Kitāb al-Fāḍil* (ms. Beyrouth, 425 d. l.). D'après *ʿIqd*[1], I, 94, bas كان جدّ الحجّاج لامّه عروة بن مسعود.

(5) Voir plus haut, p. 57.

(6) De nouveau on se demande devant cette insistance si ʿAbdṯaqīf n'aurait pas été le nom de Ḥaǵǵāǵ ? Comp. : عبد ثقيف يعني الحجّاج ; *Aǧ.*, VII, 171, bas.

ǵāǵ fut incontestablement un puriste, très zélé pour la conservation et l'atticisme du langage arabe (1); de plus un orateur puissant et châtié, كان فصيحاً مفوّهاً بليغاً (2). Toutes ces qualités, il les partagea avec un de ses plus illustres prédécesseurs, également originaire de Ṭāif, le fameux Ziād ibn Abīhi (3). Et quand même la satire aurait raison sur ce point, il s'ensuivrait que les écoles de Ṭāif se trouvaient dans une situation particulièrement florissante, puisque les hommes les plus considérés — des *sayyd* comme Ġailān — ne pensaient pas déchoir, en y donnant l'enseignement, que ces écoles enfin auraient formé les deux premiers orateurs de la période omayyade, la plus brillante pour l'éloquence arabe : Ziād et Ḥaǵǵāǵ.

Parmi les grammairiens arabes un des plus anciens est le Ṯaqafite ʿIsā ibn ʿOmar (4). On rencontrait encore à Ṭāif les médecins les plus renommés de l'Arabie préislamite (5).

Le dialecte, parlé à Ṭāif, passait pour un des meilleurs de la Péninsule. Un jour, on présenta au calife ʿOṯmān une copie incorrecte du Qoran. « On voit bien, observa le calife, que le copiste n'était pas de Ṯaqīf et qu'il n'a pas écrit sous la dictée d'un Arabe des Banoū Hoḏail » (6). Le géographe Hamdānī (7) — un écrivain yéménite au style embarrassé dont la clarté n'est pas le grand mérite — Hamdānī veut bien rendre hommage à la pureté, فصاحة, du dialecte de Ṭāif. Il émet cependant des réserves sur la langue des tribus du Sarāt, voisines du Yémen, langue mêlée de locutions

---

(1) *ʿIqd*[1], I, 293, haut. Voir précédemment, p. 80.

(2) Yāfiʿī, مرآة الجنان (ms. Paris), 67, *b.* ; Périer, *op. cit.*, 304 sqq. D'après Ibn Hišām, *Sīra*, 131, 10, on s'intéressait également à l'astronomie, parmi les Ṯaqīf. I. S. *Ṭabaq.*, I[1], 107.

(3) Cf. notre *Ziād*, pp. 23, 34 ; Ǵāḥiẓ, *Bayān*, II, 5, bas.

(4) Mort en 154/770 ou 149/766 ; Flügel, *Grammat. Schulen*, 29 ; Brockelmann, *Gesch. der arab. Litterat.*, I, 99.

(5) *ʿIqd*[1], III, 2, 414 ; *Aǧ.*, XI, 102, 6 ; I. S. *Ṭabaq.*, III[1], 104, 5 ; V, 372, 1. On cite principalement Ḥāriṯ ibn Kalada, « le médecin des Arabes » ; Qotaiba, *Maʿārif*, E. 97, 116 ; Périer, *op. cit.*, 5. Voir le tableau généalogique, p. 68.

(6) Cf. la revue *Al-Manār* du Caire, V, 22.

(7) *Ǵazīra*, 136, 7.

et de tournures ḥimiarites. Dans leur propre pays, les Ṯaqafites se trouvaient en contact incessant avec les Bédouins de Hoḏail (1), la tribu poétique et puriste par excellence du Ḥigāz et même de toute l'Arabie. Les califes ʿabbāsides n'en jugèrent pas différemment. Leurs médiocres sympathies pour la patrie des Ziād et des Ḥaǧǧāǧ ne les empêchèrent pas d'envoyer à Ṭāif leurs serviteurs étrangers pour y apprendre le beau langage et s'y perfectionner dans la connaissance de l'arabe classique (2).

---

(1) Leurs voisins dans le Sarāt. Au temps de Burckhardt, *Voyages*, I, 87, les principaux jardins de Ṭāif leur appartiennent encore ; cf. Tamisier, I, 349 ; *Handbook of Arabia*, I, 70. Pureté du dialecte des B. Hoḏail ; cf. Maqdisī, *op. cit.*, 97, 2.

(2) *Aġ.*, IX, 49, 2-3. Mahomet disait à son entourage : « De vous tous, je parle le plus pur arabe, انا اعربكم انا قُرَشيّ واسترضعتُ في بني سعد بن بكر » ; Ibn Hiśām, *Sīra*, 106, 5 d. l. Ces Banoū Sa'd formaient une fraction des Hawāzin ; I. S. *Ṭabaq.*, I¹, 71, 17.

XI

LA POÉSIE A ṬĀIF.

L'Arabe, mal doué pour la poésie — Les poètes hoḏailites. Pourqnoi les poètes sédentaires sont inférieurs à leurs collègues bédouins ? — Le rang d'ordre qu'on accorde aux poètes sédentaires. — Omayya ibn Abi's-Ṣalt : la défaveur attachée à sa poésie. — Jugement sur les poètes ṯaqafites. — Monotonie de la poésie arabe. — Aboū Miḥǧan, son inspiration plus indépendante, plus spontanée. — Les musiciens de Ṭāif ; moins considérés que ceux des « Villes saintes ». Cette infériorité tient à la décadence graduelle de Ṭāif, non à un relèvement dans la moralité. — Pourtant les poètes ṯaqafites affichent plus de réserve que les rimeurs contemporains. — Quelle était la Zainab chantée par Nomairī ?

Dans son *Bestiaire* ou *Kitāb al-Ḥaiawān* (1), le spirituel Ǵāḥiẓ a observé que « la poésie arabe ne supporte pas la traduction », لا يُستطاع ان يُترجَم ولا يجوز عليه النقل. Dans ses remarques sur les poètes arabes, l'abbé Mariti (2), lequel se piquait d'érudition, s'est rencontré sans le savoir, avec Ǵāḥiẓ. Il constate, à son tour, l'imperfection des versions existantes. Mais il croit devoir l'attribuer à l'impéritie des orientalistes et prend à partie le vieil arabisant hollandais Schultens. « En voulant conserver, écrit-il, avec trop de scrupules les pensées de ses auteurs, il les a rendues ridicules. Pour traduire un poète, il faut être poète soi-même. Scultens (*sic*) n'est qu'un savant ». Plus perspicace, Ǵāḥiẓ observe que les chefs-d'œuvre littéraires des Grecs et des Iraniens ne perdent pas à être traduits. Confusément il a

(1) I, 37-38.

(2) *Voyages dans l'isle de Chypre, la Syrie et la Palestine*, (Paris, 1791), II, 262-263.

senti le vide de la poésie arabe, dont tout le mérite consiste — il en convient — dans le rythme et le mètre ; « on n'y trouve rien d'original, aucune idée dont les étrangers n'aient eu la primeur », conclut en terminant Ǵāḥiẓ.

Que l'Arabe nous semble mal doué pour la vraie poésie, nous nous en sommes expliqué ailleurs, en étudiant la situation faite au *sayyd* dans l'Arabie préislamite (1). Au dire des critiques musulmans, les moins favorisés sous ce rapport seraient les sédentaires. Ce jugement nous paraît fondé, mais pour des raisons qui ont échappé à la perspicacité des littérateurs arabes. Les Bédouins, disent-ils, décrivent des scènes vécues. Cet avantage manque aux poètes des villes, totalement étrangers à la vie nomade et la détaillant, au petit bonheur, وضعوهُ في غير مواضعهِ (2).

C'était convenir ouvertement que le nomadisme — ce stade d'une humanité primitive — devait demeurer l'idéal de la société arabe, le cadre obligé de sa littérature poétique. Je me demande si on pouvait plus candidement en déprécier la valeur, en ravaler le niveau esthétique, la vider plus sûrement d'images, de symboles, évocateurs de pensées, pour la limiter à la représentation réaliste de formes et de couleurs, de l'horizon borné où se meut l'existence d'un peuple de pasteurs. Avec ses luttes, ses agitations stériles pour la possession d'un puits, d'un pâturage, avec sa licence anarchique, seule la vie du désert était capable, nous ne disons pas d'inspirer l'Arabe, mais de le griser de termes sonores (3), d'images violentes, de lui suggérer les énormes hyperboles, *ifrāṭ* (4), la virtuosité verbale, la grandiloquence, que les contemporains, les chameliers de la steppe, et la postérité après eux, ont bien voulu confondre avec la poésie. Ainsi ʿAbīd ibn al-Abraṣ (5) s'écrie :

---

(1) Cf. *Berceau*, I, 226 etc.; ensuite *Ziād*, 35.

(2) *Aġ.*, II, 18, bas.

(3) Et extraordinaires, recherchés, le *ġarīb* ; cf. *Aġ.*, II, 18, 6 d. l.

(4) Même à un poète, d'ailleurs si naturel, Ǵamīl ; cf. Qotaiba, *Poesis*, 267 ; *Aġ.*, XVI, 188, 16 ; *Berceau*, I, 226. Il abonde chez ʿAbīd ibn al-Abraṣ ; voir son *divan*, la pièce II ; XIV, 1-2.

(5) *Divan*, IV, 20.

Nous refusons de nous laisser guider, jusqu'à ce que l'humanité se mette docilement à notre suite.

Comprenons: l'humanité arabe ou simplement bédouine. L'expression الناس كلّهم de ʿAbīd n'a pas d'autre sens, tout comme الناس كافّةً du Qoran (1). Le trait n'en paraîtra pas moins bédouin !

Un poète qaisite affirme que « ses contribules n'auraient qu'à faire un geste pour arrêter la marche du soleil » (2). Et ʿAntar : « la mort emprunterait mes traits, si elle se montrait aux hommes » (3) !

Le séjour dans les bazars sans air, malodorants, l'attente du client, derrière le comptoir de l'échoppe ou le guichet des banques, l'habitude de soupeser les ballots, les métaux précieux — à l'instar des commerçants de Ṭāif et de la Mecque — ou bien l'horizon d'une exploitation agricole, d'une palmeraie — comme dans les oasis de Médine et du Ḥigāz septentrional— tout ce pacifique décor enlevait à l'Arabe sédentaire l'excitation nerveuse dont sa nature passionnée, son organisme surmené par les privations physiques, ont besoin pour l'arracher aux préoccupations de son existence banale (4). Electrisé par cette secousse, grisé par l'air du désert, il se figure « nager dans l'Océan de la poésie ; il y plonge à des profondeurs, qui défient tous les rivaux ». Il n'hésite pas à leur crier alors :

سَل الشعراء هلْ سبحوا كسَبحي بحور الشعْر او غاصوا مغاصي (5)

Pareil à Pégase, « il fait jaillir, abondantes comme la mer, les sources de l'inspiration où se baigne le rapsode » (6).

Grattez le Bédouin le plus intellectuel, vous découvrirez infailliblement le descendant de l'Ismaël biblique. Les débris rigoureusement authen-

---

(1) Voir précédemment, p. 8.

(2) *Aġ.*, II, 117, 13.

(3) *Aġ.*, VII, 150, 8 d. l. comp. *ibid*, VII, 41, 9 d. l. (cf. p. 39) ; 78, 4 d. l.

(4) Dans la longue liste des poètes, cités par Yaʿqoūbī, *Hist.*, I, 304-313, le Ḥigāz n'est représenté que par les Hodailites. Encore ces derniers appartiennent-ils au Ḥigāz, pris *lato sensu*.

(5) ʿAbīd ibn al-Abraṣ, *Divan*, XXIII, 8

(6) *Aġ.*, II, 108.

tiques de la poésie préhégirienne (1) tiendraient commodément dans un fort volume. Ce recueil a donné naissance à une littérature pseudo-historique (2), dont le transport exigerait une caravane de chameaux. Ces chants monotones reprennent, sans se lasser, le *leitmotiv* du *manus omnium contra omnes* : « nous avons tué, nous avons pillé » قتلنا ou encore : « nous avons anéanti.... exterminé », اهلكنا .... ابدنا. Dans le divan de ʿAbīd ibn al-Abraṣ, six vers de la 17e *qaṣīda* ne connaissent pas d'autre début (3). C'est l'obsession, la vantardise naïve de mœurs violentes, exagérées jusqu'au grotesque (4). Signe que le génie de la race s'y complaisait (5). Avec raison, le Qoran traite les poètes de menteurs : « ils affirment ce qu'ils n'ont jamais fait » (6). On ne pouvait mieux juger et stigmatiser ces incorrigibles fanfarons de la violence, beaucoup plus vantards et larrons qu'assassins (7). Les razzias ne poursuivaient d'autre but que le vol. Nulle part, les guerres n'ont été moins sanglantes qu'au désert. Quand mort d'homme s'ensuivait, c'était par accident ou par maladresse (8). Mais que penser d'une société où la rapine et la soif du sang se transforment en motifs poétiques ?

---

(1) Je parle de celle qui nous a été conservée et dont nous puissions contrôler le contenu.

(2) Moins que jamais — surtout pour la période préhégirienne — nous croyons que la tradition historique fut indépendante de la poésie.

(3) ونحن قتلنا ; *Divan*,, XVII, 7-13 ; comp. XVIII, 5, 9 ; XX, 1 ; ʿAmir ibn aṭ-Ṭofail, *Divan*, IV, 2 ; *Aġ.*, IX, 10, l. 11 ; 13, 11 d. l.

(4) On rencontre aussi بقرنا, « nous avons éventré » les femmes enceintes ; ʿAmir ibn aṭ-Ṭofail, *Divan*, XII, 7 ; cf. notre *Chantre*, p. 135.

(5) La tribu s'en glorifie. De là les innombrables vers débutant par منّا, « de notre tribu est sorti.... » ! Comp. *Aġ.*, XVIII, 69, 9 : ... وقاتِل خالو بِابيهِ منّا. « A nous le héros, qui pour venger son père tua son oncle maternel ! ».

(6) Qoran, 26, 226.

(7) Avec les B. Hoḏail, ils disent à leurs victimes : إنّا والله ما نريد قتلكم ولكنّا نريد ان نصيب بكم شيئًا من اهل مكّة, (Ṭab., *Annales*, I, 1432) « nous songeons, non à vous massacrer, mais à vous vendre aux Mecquois ».

(8) Cf. *Berceau*, I, 247.

Les Ṭāifites comptaient parmi leurs voisins (1) les Banoū Hoḏail, ramassis de gueux et de pillards, perpétuelle menace pour leurs troupeaux et leurs jardins. Jusque sous les murs de la cité, ces nomades venaient vider leurs querelles avec leurs rivaux de Hawāzin (2). Mais en revanche quels poètes ! Aucune autre tribu n'a déployé, en ce domaine, une égale habileté. Aṣmaʿī (3) comptait, parmi les Hoḏailites, 40 poètes, tous *coureurs* devançant au galop les méharis et les chevaux (4). Traduisons en français : tous brigands. Burckhardt les décharge de l'accusation portée contre leurs voisins, les Bédouins de « Toueirek », d'être « des larrons très experts ». Les Hoḏail, reprend-il aussitôt, sont « des déterminés voleurs de grand chemin » — titre très bien porté — comme jadis les *ṣaʿlōūk*, chevaliers-brigands de la Sarracène classique. Comme nous l'avons observé ailleurs, les titres de *ṣaʿlōūk* et de poète allaient généralement ensemble (5). Dans leurs appréciations sur l'ancienne poésie arabe, Aṣmaʿī et ses confrères ont négligé de tenir compte de cette exégèse trop réaliste à leur sens. L'existence plus paisible dans les villes, dans les oasis, excluait l'agitation, les scènes de rapt, de meurtre, où le nomade puisait son inspiration poétique. Et voilà pourquoi les sédentaires occupent la dernière place sur le Parnasse arabe.

Voici maintenant quel rang d'ordre leur assignait la critique musulmane. En première ligne les Médinois, ensuite les ʿAbdalqais, enfin les Ṯaqafites (6). La prééminence accordée à Médine semble avoir été influ-

---

(1) Voir plus haut p. 143 ; Yāqoūt, E, III, 168. Al-ʿArǵ est placée tantôt chez les Hoḏail, tantôt chez les Hawāzin ; Yāqoūt, E, VI, 141.

(2) Bakrī, *Moʿǵam*, 181, 8 ; et avec les habitants de Ṭāif, comme au temps de Burckhardt, *Voyages*, III, 309 : comp. I, 90.

(3) *Foḥoūlat aš-šoʿarā'* cité, *Berceau*, I, 159, 191. Yaʿqoūbī, *Hist.*, I, 263, bas.

(4) Comp. *Aǧ.*, S. I, 282 : احد الصعاليك المغيرين على قبائل العرب وممّن كان يعدو على رجليه يسبق به الخيل .

(5) *Berceau*, I, 159-160 ; 248. Au directeur de la revue *Al-Manār* (XX, 113) son guide hoḏailī affirme que ses contribules préfèrent « mourir de faim que de se livrer au brigandage » !

(6) *Aǧ.*, III, 187 ; IV, 3 ; Baihaqī, *Maḥāsin*,, 453, 9 ; cf. Cl. Huart, *Littérature arabe*, p. 5. On observe que Ǵarīr est un sédentaire عربيّ قَرَويّ ; *Aǧ.*, S. I, 279, 6.

encée par des préoccupations étrangères à la littérature (1). Cette ville avait produit Ḥassān ibn Ṯābit, le poète-lauréat du Prophète, le chantre inspiré par Gabriel. Quoi qu'il en soit, à la veille de l'hégire, Omayya ibn Abi's-Ṣalt a joui d'une vogue incontestable (2). Il fut le poète des « deux cités », chargé de célébrer les grands banquiers de la Mecque — tel Ibn Ǵod'ān—et de glorifier la mémoire des vaincus de Badr. Une constatation déconcertante, c'est de voir combien peu cette notoriété a suffi pour protéger l'œuvre littéraire de l'aède ṯaqafite. Elle montre combien le scepticisme semble conseillé, quand il s'agit de poètes plus anciens et moins célèbres ; ajoutons : moins intéressants pour la *Sīra* et la préhistoire islamite. Les pièces, les fragments incolores et incohérents, qu'on substitua d'assez bonne heure aux compositions originales et perdues, constituent probablement le divan laborieusement publié par le Prof. Schulthess. Cette compilation ne pouvait manquer d'éveiller les soupçons des connaisseurs contemporains (3) et justifie sans doute la défaveur manifestée par les critiques arabes (4). Par contre, le *Tafsīr*, l'exégèse qoranique, ne cesse d'alléguer l'autorité d'Omayya. N'aurait-on pas, à son intention, manipulé les compositions du Ṯaqafite ? C'est ce qui rend malaisé, insoluble peut-être, le problème repris par M. Clém. Huart, à savoir, la dépendance réciproque du Qoran et du divan d'Omayya.

L'ostracisme témoigné par les critiques arabes tient à des causes encore mal connues ; assez peu—comme le prétendent les grammairiens 'abbāsides—à l'exubérance de termes exotiques, émaillant ces étranges élucubrations. Cette explication ne semble pas recevable. Chez tout autre poète, ces exotismes auraient causé la joie des commentateurs et des lexicographes, tous infatigables collectionneurs d'archaïsmes et d'expressions rares, *ḡarīb*. Dans l'exclusivisme, dont a souffert la mémoire d'Omayya, ce

(1) D'autre part, les incessantes guerres civiles favorisèrent, à Médine, l'éclosion d'une poésie très bédouine.

(2) Voir précédemment, p. 79.

(3) Comme Ḥaǵǵāǵ ; cf. Périer, *op. cit.*, 287 sqq.

(4) *Aḡ.*, III, 187.

Ṯaqafite se trouve associé à un poète chrétien ʿAdī ibn Zaid (1), d'une inspiration nullement inférieure à celle de l'anṣārien Ḥassān. Cette constatation amène à se demander si des préjugés de nature dogmatique n'auraient pas influencé le verdict de la critique.

L'illustre sayyd Ġailān, un contemporain d'Omayya, fut seulement un poète d'occasion, شاعر مُقِلّ (2). Ses productions — la collection complète existait encore au temps d'Aboū'l-faraǧ (3) — nous sont trop imparfaitement connues pour permettre une appréciation. Au jugement du calife ʿAbdalmalik, expert en la matière (4), les poètes islamites de Ṭāif n'égalèrent pas leurs prédécesseurs d'avant l'hégire (5). Le monarque marwānide émit cette opinion à propos d'un rimeur ṯaqafite de son temps, Yazīd ibn al-Ḥakam, d'une inspiration franchement médiocre (6). Ṭoraiḥ, de Ṭāif, se fit le panégyriste de Walīd II, poète lui-même et très fier de sa descendance ṯaqafite (7). « La production poétique de Ṭāif, assure Ǧāḥiẓ, si elle n'est pas énorme, suffit largement à attester la merveilleuse capacité de la population en ce genre, ذلك القليل يدل على طبع في الشعر عجيب » (8). On nous parle, il est vrai, d'un rimeur ṯaqafite, auteur de mille *qaṣīdas* ou grandes odes. Sans scrupules, les collègues du fécond rapsode se seraient

---

(1) Certains littérateurs arabes l'associent pourtant aux فحول (cf. *Aǧ.*, XIX, 84), en compagnie de Ṭarafa, ʿAlqama et ʿAbīd ibn al-Abraṣ. Les Banoū Tamīm allaient plus loin encore et — parmi eux, le célèbre Ḥāriṯa ibn Badr, poète lui-même (cf. notre *Ziād*, 120 sqq.) — ne lui connaissaient pas de rival ; *Aǧ.*, X, 6.

(2) Son fils est également poète; *Aǧ.*, XII, 46. Ibn Ḏi'ba, poète préislamite de Ṯaqīf peu connu ; Ibn Hiśām. *Sīra*. 27 ; cf. Nöldeke. *Perser-Araber*, 194. Nous avons cité précédemment des vers du père de ʿOrwa ibn Masʿoūd.

(3) *Aǧ.*, XII, 45, 8. lequel cite جامع شعره, « son divan complet ».

(4) Cf. notre *Chantre des Omiades*, 65.

(5) *Aǧ.*, XI, 102, 8. Même jugement porté sur les poésies de Labīd et de Ḥassān ibn Ṯābit. C'est un *thème*, développé par les partisans fanatiques de l'ancienne poésie.

(6) *Aǧ.*, XI, 100 sqq., notice de ce poète.

(7) Qotaiba, *Poesis*, 427 ; *Aǧ.*, IV, 76-78. Voir précédemment, p. 134.

(8) *Ḥaiawān*, IV, 123, 4 ; à la l. 1, au lieu de المكان lisez لِمكان الخصب « l'abondance n'est pas la cause » de leur inaptitude poétique ; elle n'a pas tari chez eux la source de l'inspiration, pas plus que chez Ǧarīr وكان عربيًّا قَرَويًّا ; *Aǧ.*, S. I, 279, 6.

approprié ses dépouilles (1). Ajoutons encore les noms d'Agrad, trouvère de Ṭâif presque ignoré et celui de Yaḥiā ibn Naufal ; ce dernier, d'autre part, réclamé par les tribus du Yémen (2) comme un des leurs.

Chez tous ces rimeurs, le ton, les procédés se ressemblent étonnamment. Ils n'arrivent pas à se rendre indépendants des premiers modèles. Telle qu'elle nous apparaît dans les plus anciens monuments, à partir du 6e siècle, la *qaṣīda* produit sur nous l'impression d'une composition conventionnelle aux formes hiératiques et figées, à la langue artificielle, n'accusant, dans l'immense variété des tribus, aucune différence dialectale. Le trait le plus déconcertant dans la *qaṣīda*, qu'elle soit chant de guerre, panégyrique ou satire, c'est son début, invariablement réservé au *nasīb* ou vers amoureux (3). Nulle part la muse ne s'est courbée sous une discipline plus rigide. Ses attitudes compassées rappellent l'ambiance monotone du désert, attestent la stérilité du génie bédouin, son manque de souplesse.

Si l'histoire ne venait à la rescousse, la critique déciderait malaisément si les auteurs de ces chants uniformes ont grandi dans les oasis, au sein des villes, ou parmi les austères paysages des *ḥarras* volcaniques. Tous exploitent un même fonds d'idées et puisent docilement dans un commun répertoire (4). Leur indéniable virtuosité verbale ne réussit pas à dissimuler cette indigence intellectuelle, sous les oripeaux multicolores empruntés au dictionnaire. Seul Omayya ibn Abi's-Ṣalt semble avoir tenté de se soustraire à cette tyrannie, étouffant toute spontanéité.

Un autre Aḥlāfite, Aboū Miḥgan, a affiché la même indépendance. Dans l'inspiration de l'insouciant troubadour ṯaqafite, il est permis de

---

(1) *Aǧ.*, VI, 150, 6. Ǵāḥiẓ n'a pas connu ou a refusé de prendre au sérieux ce renseignement, témoin son expression « ذلك القليل , mince comme volume ».

(2) Qotaiba, *Poesis*, 460, 463.

(3) Comp. Ig. Guidi, *L'Arabie antéislamique*, p. 41 etc. Comp. réflexions sur le *nasīb*, attribuées au sayyd-poète Ḡailān ; *Aǧ.*, XII, 45, haut.

(4) Comp. p. ex. les fragments, élégiaques du même Ḡailān ; *Aǧ.*, XII, 46, 49. Comment les poètes se copient dans le *nasīb*, voir les exemples accumulés par R. Geyer, *Zwei Gedichte von Al-A'šā*, II, p. 35 etc. Vienne, 1921.

reconnaître l'influence du milieu, d'une nature moins implacable que les mornes steppes du Ḥigāz et les terres brûlées du Ḡaur et du Tihāma. Dans ses vers, on imagine entendre pétiller le jus des raisins mûrissant sur les côteaux voisins de Ṭāif. El voilà pourquoi Aboū Miḥǧan nous apparaît — même après la révision de la censure musulmane — comme l'Horace des Arabes. Le chantre des Omayyades, le poète Aḫṭal, forcé, un jour, d'entendre les *qaṣīdas* d'un confrère islamite, lui adressa ce compliment ambigu : « Collègue, si tu te réchauffais les entrailles avec une coupe de vin généreux, tu deviendrais le roi de la poésie », ويحك لو نبحتْ الخمر في جوفك كُنْتَ اشعر الناس (1). Aboū Miḥǧan fut un musulman, à la façon de l'opportuniste Moḡīra ibn Śo'ba. Il n'avait pas attendu cette originale recommandation pour hausser le ton de ses compositions. Témoin les vers suivants :

أَلا سَقِّني يا صاحِ خمرًا فانَّني بما أنزل الرحمَنُ في الخمر عالِمُ . . .

Allons, ami, verse-moi à boire ! Ah ! je connais les révélations d'Allah au sujet du vin.

Verse-moi une coupe débordante sans mélange. Ainsi croîtra ma culpabilité. Boire pur n'est-ce pas le comble du crime ?

C'est l'enfer, soit ! Mais d'abord j'aurai savouré le plaisir, suivi mon penchant, dussent mes censeurs en crever de dépit ! (2)

Jusque chez ce gai compagnon, on retrouve la note fataliste (3), dominant toute la production poétique de l'Arabie, écho inconscient de la passivité bédouine (4) ; note admise, sinon renforcée par l'influence du Qoran (5). Ce fut d'ailleurs un vaillant soldat. Mis aux arrêts, le matin de la terrible journée de Qādisyya, pour s'être enivré, il exhale ses regrets

---

(1) *Aḡ.*, XI, 39-40 ; cf. *Chantre*,, 34-35.

(2) Aboū Miḥǧan, *Carmina*, XXI (éd. Abel).

(3) Cf. Aboū Miḥǧan, *Carmina*, VI.

(4) Cf. *Berceau*, I, 113.

(5) Pour aller au-devant du reproche de *Feindseligkeit*, nous renvoyons simplement à Qoran, 5, 108, 116 : les Prophètes, et parmi eux 'Isā, cités devant le tribunal d'Allah et interrogés sur leur carrière, répondent ne rien savoir, لا عِلمَ لنا إنَّك انتَ علّام الغيوب . On ne peut pourtant y reconnaître une caricature !

de ne pouvoir se battre à côté de ses frères d'armes :

N'est-ce pas l'excès de l'infortune ! Tandis que les cavaliers croisent la lance, me voici garrotté, chargé de fers !.....

La bataille fait rage : je suis retenu loin du combat, quand mes compagnons se couvriront de gloire.

De grâce, qu'on me rende mes armes ! La guerre, je le vois, ira en se prolongeant.

J'engage ma parole à Allah et j'y demeurerai fidèle ; si ma prison s'ouvre, je ne visiterai plus les tavernes (1).

D'autres fragments de son divan le montrent renouvelant cet engagement (2). A Aboū Miḥǵan l'islam a maintenu son titre de Ṣaḥābī (3), compagnon de Mahomet ; la plus haute distinction accordée à un fidèle croyant. Sa valeur militaire lui a fait beaucoup pardonner (4). L'Horace ṯaqafite appartient à la classe des poètes désignés dans l'histoire littéraire par le qualificatif de مطبوع, spontané. Il dénote les rimeurs à la diction abondante et facile, au vers coulant comme de source. Les poètes مطبوع dédaignent l'emploi laborieux du *ǧarīb*, des archaïsmes, des vocables rares et recherchés. Aboū Miḥǵan se distingue en outre par un tour de pensée agréable, par une pointe d'humour que n'eût pas désavouée son confrère latin, le chantre du Falerne.

Finissons ces lignes, consacrées aux annales poétiques de Ṭāif, par le nom de Nomairī, célèbre surtout pour avoir chanté Zainab, la sœur de Ḥaǵǵāǵ (5). Nous ne possédons plus « le divan de Ṭāif » mentionné par

---

(1) Aboū Miḥǵan, *Carmina*, XXIII.

(2) Aboū Miḥǵan, *Carmina*, V, XIV, XX.

(3) Voir sa notice dans Ibn Ḥaǵar, *Iṣāba*, IV ; Ibn al-Aṯīr, *Osd*, V, 209-291.

(4) Il se serait distingué comme archer au siège de Ṭāif ; Wāqidī, W. 369. Nulle part pourtant je ne me souviens de lui avoir vu accorder la *tarḍia*, distinctive des Ṣaḥābīs ; cf. *Yazīd*, 21-24.

(5) *Aǧ.*, VI, 24-28 ; Périer, *op. cit.*, 278-79.

l'*Aġānī* (1). Nous ignorons si c'était une anthologie ou un *Corpus* poétique complet. C'est sur cette compilation sans doute que Ġāḥiẓ aura basé l'appréciation critique, citée plus haut (voir p. 150).

Sa conservation nous permettrait de décider s'il y a lieu de réformer le jugement, attribué au calife 'Abdalmalik, sur la valeur comparative des rimeurs de Ṭāif, avant et après l'hégire. Les spécimens enregistrés par l'*Aġānī* et par les anthologies poétiques n'invitent pas à modifier notre opinion sur l'absence de spontanéité constatée chez les chantres du Sarāt, si l'on en excepte Omayya et Aboū Miḥġan.

*
* *

Tamisier (I, 292) a noté l'indifférence que manifestent pour la musique les modernes Ṭāifites. « Pendant les longues nuits, écrit-il, que j'ai passées à Taïffa, je n'ai pas entendu une seule fois le son du tarabouk ou du tambour de basque venir de la ville » (2). Au siècle de l'hégire, la musique ne paraît pas y avoir été mieux appréciée. Sous ce rapport, Ṭāif se voit distancée, et de beaucoup, par Médine et la Mecque, les deux grands conservatoires musicaux du Ḥiġāz, au premier siècle de l'islam (3). Cet avantage, les cités saintes en furent redevables à leur qualité de capitales islamiques, à la présence de nombreux Mécènes et d'une opulente aristocratie, avide de plaisirs et de distractions (4). Depuis l'institution du califat, ces deux métropoles grandirent aux dépens de Ṭāif, bientôt descendue au rang de 3e préfecture du Ḥiġāz. Quand les souverains omayyades

---

(1) *Aġ.*, V, 174, 18. J'ignore pourquoi Périer, *op. cit.*, p. 4, accorde au Ṯaqafite Moġīra ibn Śo'ba le titre de « poète ».

(2) Burckhardt, *Voyages*, I, 298, trouve que « les habitants du Hedjaz ont la voix dure et peu claire ; pas de voix sonores et harmonieuses, si ordinaires en Egypte et plus encore en Syrie ».

(3) Cf. *Mo'āwia*, index, s. v. *musique*. Chanteuse mecquoise du temps de Mahomet ; la défaite de Badr l'a ruinée, la ville étant en deuil ; Wāḥidī, *Asbāb*, 314-315.

(4) Cf. Wāḥidī, *loc. cit.* ; *Aġ.*, VII, 124, d. 1.

voulaient essayer la capacité d'un fonctionnaire, juger s'il parviendrait à s'imposer aux indociles Bédouins de l'Arabie occidentale, ils commençaient par le nommer à Ṭāif. Si l'essai se montrait satisfaisant, il était envoyé à la Mecque et enfin promu à Médine, siège d'une véritable vice-royauté pour la Péninsule (1). A Ṭāif, on paraît avoir seulement toléré la musique aux lamentations funèbres, celle des نائحة ou pleureuses (2), avec son caractère grave et presque liturgique. Aucun Aboūlfaraǵ ne s'est intéressé à ces archaïques productions. Si la collection de ces vieilles cantilènes nous avait été conservée, nous y retrouverions sans doute une masse de conceptions appartenant au *dīn* des Arabes, à leurs conceptions mythologiques et eschatologiques, véritables « Reste arabischen Heidentums », débris de la gentilité sarracène. Nous apprendrions à mieux connaître le rôle que les Arabes préhégiriens attribuaient au *dahr*, dieu du destin, ensuite la personnalité de la Parque bédouine, Manāt, « la troisième » (3) dans la triade qoraiśite ; superstitions contre lesquelles s'est acharné l'auteur du Qoran.

Cette polémique a nui à la conservation de ces lamentations (4). De très bonne heure, elles se sont vues enveloppées dans la même disgrâce qui a précipité la disparition de la littérature oratoire des *kāhin*, dont nous ne soupçonnons plus l'originalité, le mouvement passionné et les procédés littéraires que par les plus anciennes sourates mecquoises. Par ailleurs le style heurté, la rythmique populaire de ces compositions ont achevé de les déconsidérer aux yeux des grammairiens de la période ʿabbāside, absorbés dans leur travail de révision, par la dernière mise au point des grands recueils de la poésie nationale. Leur purisme inintelligent a rivalisé avec le zèle destructeur de la censure orthodoxe.

Ṭāif ne posséda donc aucun musicien de renom. Ceux qui s'y adon-

---

(1) *Moʿāwia*, 32.

(2) *Aǧ.*, I, 99, bas. *Nāḥa* désigne également les musiciens élégiaques.

(3) Cf. Qoran, 53, 20.

(4) Condamnées par le Prophète ; I. S. *Ṭabaq.*, I[1], 88, 89.

nent à la musique, les *maestri* ṯaqafites sont obligés d'aller se produire à la Mecque (1). La brillante et frivole société qoraiśite (2), les descendants des anciens Compagnons de Mahomet, enrichis dans les provinces conquises, parfois aux dépens de leurs soldats (3), savaient apprécier à sa valeur et royalement rémunérer le talent musical. On nous parle, il est vrai, d'un habitant de Ṭāif, entreprenant le voyage de la Mecque, à la seule fin d'assister à l'audition d'un air de musique. Encore n'était-ce pas un Ṯaqafite authentique, mais un Qoraiśite fixé à Ṭāif (4).

La musique cultivée au 1er siècle, avec ses variations lascives sur des thèmes érotiques, passait pour un « excitant à la débauche », الغناء رقية الزنا (5). L'exode des musiciens ṯaqafites vers la Mecque indique-t-il pour Ṭāif un progrès dans l'austérité des mœurs ? On aimerait à le croire. Mais il tient avant tout à la décadence graduelle de la cité ṯaqafite, depuis l'hégire.

Les grandes familles quittaient la région pour aller chercher fortune dans les provinces ou pour s'attacher à la cause des Omayyades (6). Bientôt Ṭāif conservera seulement les avantages que personne ne pourra lui enlever : la beauté de son site, la fertilité de son territoire et les charmes

---

(1) *Aġ.*, IV, 82, bas.

(2) A une chanteuse de la Mecque, venant à Médine implorer sa générosité, Mahomet demande : اين انتِ من شباب اهل مكّة ; Wāḥidī, *Asbāb*, 314 d. l. Fils des *Mobaśśara* buveurs et pourtant tous مقبول الشهادة (*Aġ.*, XVIII, 66, bas), « admis à témoigner en justice » ; capacité refusée aux buveurs ainsi qu'aux musiciens de profession.

(3) Leurs plaintes au calife ʿOmar ; *Aġ.*, XIV, 40, bas.

(4) *Aġ.*, XX, 10.

(5) Innombrables ḥadīṯ hostiles à la musique et aux musiciens ; cf. notre *Moʿāwia*, 370, etc. ; Wāḥidī, *Asbāb*, 260. Mahomet fait chanter une musicienne devant ʿAiśa ; Ḥanbal, *Mosnad*, III, 449 (timide tentative de réaction) ; il interdit d'instruire, de vendre des esclaves musiciennes. « La fin du monde approchera, quand sévira la passion de la musique » ; Tirmiḏī, *Ṣaḥīḥ* (Dehli), I, 154 ; II, 44. Les artistes du Ḥiǵāz déniaient aux Syriens la faculté d'apprécier la bonne musique ; *Aġ.*, I, 28, haut ; comp. *Aġ.*, II, 123.

(6) Ces fonctionnaires se montraient — comme Ḥaǵǵāǵ — heureux d'être pris pour des Syriens ; ce terme désignant alors un partisan des Omayyades ; Yāqoūt, E. I, 48.

de son climat alpestre. Pourtant les poètes eux-mêmes — il faut en convenir — se montrent à Ṭāif plus réservés (1) que leurs confrères des « deux ḥaram » الحرمان et des « deux masǵid » المسجدان, à savoir la Mecque et Médine. Cette réserve mérite d'être signalée, au milieu de la licence générale, envahissant le Parnasse arabe du Ier siècle H. Pour des considérations politiques, le pouvoir des Omayyades n'aimait pas à se commettre avec la très ombrageuse confrérie des poètes. Leur police ne s'en vit pas moins forcée de surveiller et même d'exiler à Ṭāif le libertin et corrupteur ʿOmar ibn Abi Rabīʿa. Ce qui n'empêchera pas la population des villes saintes de célébrer comme un deuil national la mort de ce poète. Rappelons les ordures étalées par Ǵarīr dans d'interminables *qaṣīdas* ; Ǵarīr, un poète *ʿafīf*, affirment nos critiques musulmans. A leur suite, l'appellerons-nous modeste, réservé, chaste même ? Le vocable arabe comporterait ces diverses translations. Pour déterminer un choix, il faudrait n'avoir jamais feuilleté ses *Naqā'iḍ*, ses répliques à Farazdaq (2). Et ce dernier dans ses ripostes trouve encore moyen de dépasser son rival !

S'il arrive aux Ṭaqafites — nous avons déjà nommé Aboū Miḥǵan — de chanter avec ferveur le produit national, le vin de leurs montagnes, on ne rencontre parmi eux ni un Aḥwaṣ (3) ni un ʿOmar ibn Abi Rabīʿa, ces Catulle de la Mecque et de Médine, les villes saintes de l'islam. Pendant le premier siècle de l'hégire, l'*Aǵānī* (4) ne signale à Ṭāif qu'un seul poète érotique, An-Nomairī. Encore le *nasīb* (5) se présente-t-il chez lui comme

---

(1) Al-ʿArǵi rappelait, disait-on, le genre de ʿOmar ibn Abi Rabīʿa (*Aǵ.*, VII,145). Mais ce poète n'était Ṭāifite que par ses longs séjours, en sa propriété de ʿArǵ. Il incarne en réalité le type du grand seigneur qoraišite, au 1er siècle H. ʿAlide, il eût été porté aux nues par notre Aboūlfaraǵ !

(2) Comp. également les *Naqā'iḍ de Ǵarīr et de Aḫṭal*, éd. Salhani, Beyrouth, 1922.

(3) Voir ce nom à l'*index* d'*Aǵānī* et de *Moʿāwia*.

(4) *Aǵ.*, VI, 24 sqq.

(5) Sur le *nasīb*, cf. Guidi, *Il nasīb nella qaṣīda araba* (T. III, *Actes du XIVe congrès orientaliste*). Il serait le reste de l'ancienne poésie amoureuse du désert, incorporée à la qaṣīda, pendant la période classique ; Guidi, *L'Arabie antéislamique*, 44.

une concession parfois burlesque aux formes déjà hiératisées de l'ancienne poésie arabe. Ainsi Nomairī décrit pompeusement la rencontre de sa caravane avec son héroïne Zainab, entourée de ses compagnes. « Quand elles aperçurent le cortège de Nomairī, toutes se détournèrent, manifestant l'émoi produit par cette rencontre »,

ولمّا رأتْ ركبَ النُميريّ اعرضتْ . وكُنّ مِن انِ يلقينَهُ حذرات

La pièce renfermant ce vers avait produit sensation. « Quel était donc ce cortège, ô Nomairī ? » lui demanda un jour le calife ʿAbdalmalik. Le poète répondit : « quatre bourricots transportant du goudron, plus trois autres, chargés de crotin de chameau, اربعة احمرة لي كُنتُ اجلبُ عليها القطران وثلاثة احمرة ضحبتي تحمل البعرَ » (1). Badinage poétique ; à tout le moins, façon spirituelle, présence d'esprit pour se tirer d'un mauvais pas ! Le troubadour de Ṭāif se vit soupçonné d'avoir chanté Zainab, le sœur préférée de Ḥaǧǧāǧ. Et le terrible vice-roi de l'Iraq s'était donné le tort d'en témoigner de la mauvaise humeur. En ce temps d'intense fermentation politique, toucher au grand Ṯaqafite, c'était se sentir d'avance assuré de remuer l'opinion publique. En Arabie, dans toute la moitié orientale du califat, cette opinion prenait parti, pour ou contre cet homme d'Etat. De là, le retentissement extraordinaire obtenu par un trait, en réalité fort inoffensif.

Nomairī imagina d'en profiter pour sortir de l'obscurité, de la foule des rimeurs où, jusqu'à cette date, il était demeuré confondu. Il laissa subsister le malentendu. L'intervention personnelle de ʿAbdalmalik, le sang-froid de Nomairī prévinrent une solution tragique. Zainab, un nom extrêmement répandu chez les Arabes ! Dans l'entourage le plus intime du Prophète, on rencontrait au moins trois Zainab, une de ses filles (2)

---

(1) *Aǧ.*, VI, 26, 16 etc. Pour le goudron à Ṭāif, voir précédemment, p. 22.

(2) Cf. *Fāṭima*, 3-11 et *passim*. Prédilection de Mahomet pour le nom de Zainab ; Baġawī, *Maṣābīḥ as-sonna*, II, 102.

et deux de ses femmes. Mais la malignité des adversaires de la dynastie omayyade a prétendu reconnaître la sœur de Ḥaǧǧāǧ (1). J'avoue, pour ma part, n'être pas convaincu de cette identification. Qui donc eût osé, à cette époque, mettre en scène la propre sœur (2) du tout puissant lieutenant des califes marwānides ?

---

(1) Tous les détails de l'histoire de Zainab et de Nomairī remontent en dernière analyse à ʿOmar ibn Śabba (voir *Aġ.*, VI, 25, 3 et *passim*), écho des rancunes de l'Iraq. Sur ʿOmar ibn Śabba, voir notre *Ziād ibn Abīhi*, 136 etc.

(2) Ḥaǧǧāǧ lui était particulièrement attaché. Ce prétendu bourreau possédait à un haut degré le sentiment de la famille. Zainab était sa « sœur de père et de mère » ; *Aġ.*, VI, 25.

XII

LE DÉCLIN

LES ṬĀIFITES AU Ier SIÈCLE DE L'HÉGIRE.

Le destin de l'islam se décide hors de l'Arabie. — Déclin de Ṭāif, distancée par Médine. — Villégiature de l'aristocratie islamite — Fortune et situation politique des Ṭāifites ; causes qui les favorisent. — Ziād, type de l'homme d'Etat ṯaqafite. — Ils se rallient aux Omayyades, faveur dont ils jouissent.

Ṭāif produit donc l'impression d'une ville absolument unique, au Ḥiǵāz. Par son climat, par les produits du terroir, elle rappelait la Syrie, beaucoup plus que les paysages austères de l'Arabie occidentale. Tel est du moins le jugement de la Tradition musulmane et de tous ceux qui la visitèrent, jusqu'au temps de Burckhardt. Pour le développement intellectuel, la population ṭāifite semble avoir « dépassé notoirement la moyenne des Bédouins et des sédentaires », ان عقولهم كانت ترجح على عقول الناس. Voilà comment le spirituel Ǵāḥiẓ (1), en parlant de Ḥaǵǵāǵ, a cru devoir caractériser les concitoyens du grand Ṯaqafite. Les pages précédentes vont permettre de comprendre le rôle joué par cette ville et par ses habitants dans l'établissement de l'islam.

Ce n'est pas à Médine, ni sous le califat de ʿOmar — ne cessons pas de le rappeler — c'est sous la dynastie omayyade, c'est en Syrie, beaucoup plus qu'au Ḥiǵāz que se décida le sort de l'islam. Le meurtre de ʿOṯmān,

(1) *Bayān*, I, 108, bas ; Ibn ʿAsākir (éd. Badrān) IV, 49.

ensuite l'avènement de ʿAlī, mettent fin à l'influence de l'Arabie. Comme jadis pour le mosaïsme, ce pays ne devait porter que le berceau de l'islam. Qu'adviendrait-il de ce système religieux, du pseudo-monothéisme abrahamique, ملّة ابرهيم sommairement esquissé dans

« *Un livre, le Qoran, par Dieu lui-même écrit* » ? (1).

Sa diffusion dépasserait-elle les frontières du Ḥigāz et du Nagd, régions que s'était proposé d'atteindre la prédication qoranique ? Systématiquement Mahomet paraît avoir écarté ces préoccupations (2), comme s'il les jugeait incompatibles avec la prescience, la toute-puissance d'Allah (3). Lorsqu'au tribunal divin, les Envoyés du ciel, ses prédécesseurs, s'entendent interroger, sont appelés à rendre compte de leur mandat prophétique, son recueil nous les représente interdits, sans pensée, s'en remettant au bon plaisir d'Allah, علّام الغيوب, « maître des secrets de l'avenir » (4). Parvenu à la fin de sa carrière, Aboū'l-Qāsim lui abandonna fatalistement le sort de son œuvre. Il compta sur la complicité du temps, sur le zèle, le savoir-faire des compagnons formés par lui. Voici comment Victor Hugo, en s'inspirant du *ḥadīṯ*, a résumé sa dernière allocution :

---

(1) H. de Bornier, *Mahomet*, I, sc. 3.

(2) Voir plus haut, p. 8.

(3) « Mahomet s'est préoccupé, non de toute l'humanité, mais des Arabes... Il considéra son Qoran comme une édition arabe de la révélation destinée par Allah à l'humanité ». Snouck Hurgronje, *De Islam en het Rassenprobleem* (Leiden, 1922), p. 9-10. Une version française de ce travail a paru depuis, dans la *Rev. du monde musulman*, L, pp. 5-27, sous le titre « L'islam et le problème des races ». Le Prof. Snouck Hurgronje m'écrivait, en date du 19 Juillet, 1922 : « Que Mahomet se soit adressé aux peuples non-arabes, je n'ai jamais pu m'en convaincre et le crois de moins en moins. Le Qoran s'y oppose; l'horizon de Mahomet demeura toujours restreint et le petit nombre de textes qui pourraient donner lieu à l'hypothèse d'une mission universelle me semblent admettre une autre explication ». De la locution qoranique الناس كافّة rapprochez le verset (Qoran 7, 157) : « يا ايّها الناس اني رسول الله اليكم جميعا, ô hommes, je suis l'envoyé d'Allah à vous tous », où l'orateur ne vise que son auditoire médinois.

(4) Qoran, 5, 108, 116.

Il songeait ; tout à coup, pensif, il dit : Voilà,
Vous tous, je suis un mot dans la bouche d'Allah,
Je suis cendre comme homme et feu comme prophète.
J'ai complété d'Issa la lumière imparfaite.
Je suis la force, enfants, Jésus fut la douceur (1).
Le soleil a toujours l'aube pour précurseur...
Vous avez bien souffert, mais vous verrez l'aurore.
Après la froide nuit, vous verrez l'aube éclore (2).

Soit dans la Qoran, soit dans les traditions recevables, nous avons vainement cherché des assurances plus formelles. Aux continuateurs du Prophète, aux califes, aux Omayyades surtout, était réservée la réalisation de cette vague promesse. Contre l'attente de tous, elle devait aboutir à la fondation d'une puissance et d'une religion mondiales. Les Ṭāifites allaient apporter à l'œuvre la plus précieuse des collaborations.

*
* *

A vrai dire, le triomphe de l'islam ne profita pas à leur cité. Elle va plutôt, nous l'avons dit (3), en déclinant. Cette décadence est hâtée, non plus, comme avant l'hégire, par la suprématie économique et religieuse de la Mecque, mais par l'importance soudaine que prend Médine. Cette ville devient, au détriment de la Mecque, non seulement la capitale du Ḥigāz, mais de toute l'Arabie. Pendant trois quarts de siècle, elle est le siège du califat, ensuite la résidence favorite de l'aristocratie islamite et du gouverneur du Ḥigāz. A ces prérogatives officielles, qu'aurait pu opposer la cité des Ṭāifites ? Elle demeurera le centre du ravitaillement frumentaire, le grand marché de fruits pour la Mecque et le Tihāma (4). En

---

(1) Cf. Qoran, 57, 27.

(2) *La légende des siècles*, I, 198-200 (éd. Hetzel).

(3) Voir plus haut, p. 156.

(4) Maqdisī, *Géogr.*, 79, 7 ; Iṣṭaḫrī, *op. cit.*, 19 : *Chroniken* Wüst., II, 311, 312 ; Ibn Ǵobair, *Travels*², 120, 121, 122, 1 ; Tamisier, *Voyages*, I, 303, etc ; Burckhardt, *Voyage*, I, 112.

émigrant d'Arabie vers la Mésopotamie, puis vers la Syrie, le califat allait enlever au Ḥigāz l'importance politique injustifiée qu'il avait usurpée momentanément.

Le déclin de Ṭāif fut d'abord retardé par l'adresse des habitants. Ils s'ingénieront pour transformer leurs fraîches montagnes, leurs côteaux boisés, en une *Riviera* d'été, une région de stations climatologiques. Avec plus de succès encore qu'avant l'hégire, ils réussiront à attirer chez eux, non seulement les Mecquois, mais les Médinois. Tous viendront dépenser à Ṭāif une partie des fortunes fabuleuses, amassées dans le gouvernement et l'exploitation des plus opulentes provinces de l'Orient (1).

Devenus possesseurs d'immenses capitaux, de troupeaux d'esclaves, beaucoup, parmi les héros des *maġāzi*, des conquêtes, tenaient à achever, au pays natal, leur vie d'aventures. Ils voulurent se donner la satisfaction de devenir propriétaires sur le théâtre même où ils avaient débuté par garder les chameaux, par détrousser les caravanes. Cette fièvre d'acquisitions territoriales gagna jusqu'aux souverains, sans en excepter les « justes califes ». Nous en avons étudié ailleurs (2) les manifestations, pendant le premier siècle de l'hégire. Aux environs de Médine et de la Mecque, des domaines à moitié désertiques atteignent alors la valeur d'un million de notre monnaie. On devine si les Ṯaqafites ont réussi à exploiter cet engouement. Nous en avons donné des exemples plus haut (3). Mais s'il enrichit les habitants, il ne put arrêter le déclin de leur cité.

C'est pourtant alors qu'ils donnèrent la meilleure preuve de leur esprit d'initiative. La décadence de Ṭāif (4), la perte de son ancienne autonomie coïncident nommément avec le plus haut degré d'influence politique dont aient jamais joui les Ṯaqafites. Ils parvinrent à se pousser dans les postes les plus élevés et y déployèrent les talents les plus variés. Un instant

---

(1) Cf. Lammens, *La Syrie*, I, 122 ; villégiature des Chérifs, ملوك, de la Mecque ; Maqdisī, *loc. cit.*

(2) Cf. *Berceau*, I, 94, etc.

(3) Voir les pp. 124, etc.

(4) Maqdisī, *loc. cit.*, la qualifie de « petite ».

même, sous Ziād, on s'attendit presque à les voir escalader le trône (1). Ils sauront adroitement exploiter les relations historiques, l'intimité de Ṭāif avec la Mecque, leurs anciens rapports avec les principales familles qoraiśites, avec les Omayyades surtout. Ils découvriront dans ce passé une indication pour l'orientation définitive de leur activité politique.

Ils n'auront garde d'imiter la maladresse des Anṣāriens de Médine. Ceux-ci invoquaient étourdiment une prétendue *waṣyya*, testament, du Prophète (2), où je ne puis reconnaître l'inspiration de l'auteur du Qoran. Ils s'y voyaient traités en « parents pauvres », presque en mineurs. Aboū'l-Qāsim était censé les y recommander à la bienveillance de ses compatriotes de la Mecque. Il les engageait à l'indulgence, à fermer les yeux sur « l'insuffisance, les faiblesses des Médinois ». Impossible de relever en moins de mots l'impéritie gouvernementale des Anṣāriens. Ils ne s'en obstinèrent pas moins à réclamer l'égalité absolue avec les rivaux de la Mecque, y compris le droit au califat. Par leur adhésion aux Omayyades, les gens de Ṭāif reconnaîtront franchement la primatie qoraiśite ; ils éviteront soigneusement de fatiguer par de stériles récriminations les maîtres du pouvoir, les dispensateurs de l'influence. Cette politique adroite leur permettra de « ne pas arriver surnuméraires dans le parlement des tribus, pour y écouter en silence les tirades des orateurs » — comme on le reprochait à certains groupes bédouins :

(3) اذ اجتمع القبائل حثتَ ردفًا امام الماسحين لـك السبالا

Sans prétendre garder le dernier mot, il leur répugnera de se voir réduits à « chuchoter à voix basse, à opiner du bâton, au moment de la décision finale », dans les conseils de l'empire :

(4) مجالسهم خفض الحديث وقولهم اذا ما قضوا في الامر وحيُ المخاصر

---

(1) Cf. *Ziād ibn Abīhi*, 124, 132.

(2) Cf. *Mo'āwia*, 282 ; *Yazīd*, 202-203 ; *Aġ.*, VIII, 194 ; Ibn Ḥanbal, *Mosnad*, I, 289-290 ; III, 89 ; Ibn Hiśām, *Sīra*, 1007.

(3) Ġāḥiẓ, *Bayān*, I, 141, 1 ; voir *ibid.*, 138 sqq.

(4) La مخصرة le bâton de l'orateur arabe ; Ġāḥiẓ, *Bayān*, I, 140, 7 ; comp. *ibid.*, 139-40.

Demeurés à l'écart des intrigues ourdies autour de la succession du Prophète (1), débarrassés des préjugés islamiques, des préventions politiques, des rivalités divisant les familles mecquoises (2), les Ṯaqafites courront où les conviaient la voix de leur propre intérêt, la claire vision de leur avenir. Par bonheur, cet intérêt, cet avenir coïncidaient, il faut le reconnaître, avec ceux de la race et de l'empire arabes.

A la mort de Mahomet, l'éducation politique et religieuse des Bédouins était à peine ébauchée. L'auteur du Qoran ne dissimule pas les déceptions qu'ils lui avaient causées, à cet égard. Par ailleurs, comment se passer du concours, du dévouement des nomades, qui devaient fournir « la matière de l'islam », مادّة الاسلام, sa réserve, remplir les cadres de l'armée islamique ? Affaiblis par la bouderie des Anṣāriens, qui jalousent l'hégémonie qoraiśite, les Mecquois accueilleront avec empressement l'adhésion des Ṯaqafites. Aucun groupe ne paraissait mieux qualifié pour guider, pour discipliner le Bédouin fruste que ces citadins du Sarāt, souples, entendus, prodigieusement habiles. Tard venus dans l'islam, ils n'avaient froissé les susceptibilités d'aucun parti ; ils avaient su demeurer neutres dans les grandes querelles religieuses et politiques, où se dépensa l'activité des Compagnons de Mahomet, après la disparition du Maître. Quand on fut sur le point de fermer la tombe d'Aboū'l-Qāsim, leur compatriote Moḡīra se tint sur les bords de la sépulture et distraitement y laissa tomber son anneau. Il se glorifia plus tard d'être demeuré le dernier en contact direct avec le Prophète. Dans ce geste, les Ṯaqafites virent un programme, une direction pour l'avenir. Ils s'ingénieront désormais à ne jamais perdre le contact avec les cercles dirigeants du califat qoraiśite.

Cette neutralité plus ou moins spontanée, cette sagesse pratique leur

---

(1) Cf. notre *Triumvirat*, 113-144 ; *Yazīd*, 55-80.

(2) Hāśimites et parfois aussi les Maḫzoūmites contre les Omayyades. Les descendants des premiers califes, ceux d'Ibn Zobair ajoutent leurs intrigues à ces divisions. Les Zobairites se trouvent en hostilité avec les trois grandes familles mecquoises ; cf. *Aḡ.*, S. I, 286-289. Pour Zobair ibn Bakkār, comp. le jugement dans *Aḡ.*, IX, 105, 10 d. l.

valurent tout d'abord la faveur des califes. Pendant le premier siècle, aucune autre tribu, à l'exception de Qoraiš, ne produisit en aussi grand nombre des hommes remarquables : Moḡīra, Ziād, ʿObaidallah, Ḥaǧǧāǧ...! Sous la direction des souverains éclairés de Damas : Moʿāwia, Yazīd, ʿAbdalmalik, Walīd, ces personnages pourront présider à l'éducation politique des nomades. Seuls parmi leurs compatriotes — en dehors de Qoraiš — les Ṯaqafites possédèrent « les convictions monarchiques » et hiérarchiques que Sprenger (1), jaloux sans doute de Renan, inventeur du désert monothéiste, a si gratuitement prêtées aux Bédouins.

Pendant près d'un siècle, ils travailleront à élever au niveau des Arabes établis en Syrie les plus indociles parmi les tribus nomades, celles émigrées en Mésopotamie, afin de les réunir sous les drapeaux de l'impérialisme arabe et de la théocratie qoranique. L'égoïsme des chefs bédouins de l'Iraq, les révoltes des ʿAlides, les intrigues des émissaires ʿabbāsides, enfin la chute des Omayyades — laquelle marqua la fin de l'hégémonie arabe — tous ces éléments de dissolution compromettront les résultats, laborieusement acquis par la persévérante politique des hommes d'Etat ṯaqafites. La Péninsule et sa population retomberont dans l'anarchie, où nous les voyons se débattre, depuis douze siècles, à savoir, depuis le triomphe des ʿAbbāsides (2).

*
* *

Toutes ces constatations, il nous a été donné de les recueillir, en étudiant la carrière gouvernementale de l'extraordinaire Ziād ibn Abīhi (3). Moins de huit ans lui suffirent pour pacifier l'Iraq, affaibli par ses factions, sous ʿOmar et ʿOṯmān, et finalement réduit aux abois par les révolutions du malheureux règne de ʿAlī. Pendant ce court laps de temps, Ziād réussit à rétablir l'ordre dans les importants centres de Koūfa et de Baṣra, déver-

---

(1) *Moḥammad*, I, 249. « Travail dangereux ! » Ainsi Wellhausen a jugé la compilation de Sprenger.

(2) Cf. Nöldeke, *Zeits. für Assyriol.*, XXXIII, 187.

(3) Cf. notre *Ziād ibn Abīhi*, passim.

soirs des plus anarchiques tribus de la Péninsule. Leurs agitations stériles remettaient en question l'existence, l'unité de l'empire arabe, le travail de 25 années de conquêtes. Sans l'énergique intervention du Ṯaqafite, le mouvement de rénovation nationale menaçait de sombrer, au milieu des convoitises et des compétitions de nomades indisciplinés. L'œuvre inaugurée par Moʿāwia, allait être compromise.

Le régime des quatre premiers successeurs de Mahomet, tendancieusement (1) appelé des « califes justes, راشدون », avait abouti à un échec retentissant. Au cours de cette période tumultueuse, la théocratie arabe, en quête de stabilité gouvernementale, dirigée par des chefs insuffisants, passa par toutes les convulsions politiques, sans en excepter les révoltes militaires, les *pronunciamientos*, se terminant par l'assassinat du souverain. Seul Aboū Bakr mourut de mort naturelle. Il le dut vraisemblablement à son effacement calculé, ensuite à la brièveté de son règne et à la diversion causée par les premières conquêtes. Elles jetèrent hors d'Arabie tous les éléments inquiets, tous les fauteurs de discordes. Le mot d'ordre, encore docilement obéi parmi les islamologues, est d'exalter le régime chaotique du califat médinois, sous ʿOmar, sauf à le vilipender avec l'avènement de ʿOṯmān, lequel, victime de l'impéritie de ses prédécesseurs, succomba pour avoir tenté d'inaugurer, dix ans avant Moʿāwia, un gouvernement hiérarchique, au sein de l'islam.

Les Ṯāifites s'étaient, on l'a vu, enrôlés dans le parti des *moʿtazila*, de la neutralité politique (2), évitant de se compromettre entre Qoraiśites et Anṣāriens, entre ʿAlides et *ʿOṯmānyya* (3). Après la faillite du califat médinois, ces observateurs intelligents et merveilleusement placés, semblent avoir, parmi les premiers, deviné que le salut consistait dans la réorganisation administrative. Elle fut inaugurée par les Sofiānides. Ces califes, continués par les Marwānides, reprendront en sous-œuvre la tâche trop

---

(1) Par opposition aux califes omayyades, « rois » profanes ; cf. *Moʿāwia*, 189, etc.

(2) *Moʿāwia*, 119, etc.

(3) *Moʿāwia*, 109, etc.

lourde pour l'inexpérience de ʿOmar et de son successeur, si injustement calomnié, ʿOṯmān.

« Ali fut, affirme Renan, durant sa vie entière un homme impossible ». Ce qui n'empêchera pas Renan d'énumérer, quelques pages plus loin, le même ʿAlī parmi les « figures principales de cette grande époque », à côté de ʿOmar et de « deux femmes Aischa et Fatime » (1). En réalité le règne du mari de Fāṭima, son court passage sur le trône ensanglanté des califes rappellent les plus mauvais jours de la *ridda* ou sécession. Le génial Moʿāwia emploiera vingt ans à panser ces blessures, sans arriver à les guérir. Il saura profiter de la lassitude universelle, du besoin d'autorité, commençant à s'éveiller jusque dans la masse confuse des Bédouins. Les Ṯaqafites se montreront les plus dévoués auxiliaires de cette politique pacificatrice. Leurs plus intelligents représentants immoleront à cette œuvre d'union les protestations de leur amour-propre, leurs préjugés, jusqu'à leurs préférences personnelles. Sans redouter l'accusation de versatilité et de palinodie, ils avoueront avoir fait fausse route, en défendant le pseudo-légitimisme des ʿAlides. Ainsi Ziād mettra au service de la cause omayyade le zèle, jadis déployé par lui dans le parti de ʿAlī, dont il a pu reconnaître l'incapacité. Ḥaǧǧāǧ consacrera vingt années de combats pour sauvegarder l'unité de l'empire et de l'islam, comprimer les violents sursauts de l'anarchie bédouine.

Cette détermination, les Ṯaqafites la manifesteront, au lendemain même de l'assassinat de ʿOṯmān. Sur le conseil de leur concitoyen, un politique aussi clairvoyant que dénué de scrupules, Moḡīra ibn Śoʿba (2), ils quittèrent en masse le camp de ʿAiśa, sans toutefois aller rejoindre ʿAlī (3).

---

(1) Renan, *Etudes d'histoire religieuse*, 264, 287.

(2) Balāḏorī, *Ansāb*, 568, *a*. Lui-même se retirera à Ṭāif pendant la lutte entre ʿAlī et Moʿāwia ; Dīnawarī, *Aḫbār*, 211. D'après la tradition ʿalide, il aurait été écarté par ʿAlī.

(3) Ṭab., *Annales*, I, 3104. Les défiances de Baṣra pour la cause de ʿAlī peuvent avoir été inspirées par les Ṯaqafites, véritables fondateurs de la cité, surtout par l'influent Aboū Bakra (voir le tableau généalogique, p. 68). Leur flair leur permet de deviner le manque de solidité du régime ʿalide.

Dans leur propre pays, ils s'étaient trouvés à même d'apprécier les Omayyades, presque leurs concitoyens, leurs parents ou leurs oncles, comme s'était exprimé le Prophète. Contre l'hégémonie des Sofiānides, ils n'éprouvaient ni les rancunes des Anṣāriens ni les jalousies des grandes familles mecquoises. Leurs mains étaient restées pures du sang de ʿOṯmān, sanglante tragédie, où s'étaient compromis les plus intimes amis de Mahomet.

ʿAmrou ibn al-ʿAṣi avait deviné, dans le jeune Ziād, « le fonctionnaire fait pour apprivoiser, dresser les Bédouins ; si seulement il avait été d'origine qoraiśite », لو كان ابوهُ قُرشيًّا لَساق العربَ بعصاه (1). Les Omayyades verront plus loin. Ils choisiront les compatriotes de Ziād parce qu'il leur importait de trouver, en dehors de Qoraiś, des ministres énergiques et moins suspects de mobiles intéressés auprès des nomades que les Mecquois.

On comprendra donc la faveur témoignée par les califes syriens à des auxiliaires, aussi aveuglément dévoués. Dans la collation des plus importants gouvernements, d'où dépendait le repos de l'empire, ces souverains leur accorderont la préférence sur leurs contribules de Qoraiś et même sur leurs parents omayyades. Seules l'énergie, la froide résolution des Ṯaqafites pourront, opinent-ils, triompher de l'individualisme bédouin. Ziād et ses successeurs conviennent sans détour que ces qualités les ont signalés au choix du calife. Quand il arriva dans son nouveau gouvernement de Koūfa, le ṯaqafite Ḥaǵǵāǵ prononça ces paroles : « Le commandeur des croyants a vidé son carquois. L'une après l'autre, il a mordillé le bois des flèches pour en essayer la valeur ; j'ai été trouvé le plus dur, le plus résistant (2), le plus amer au goût, ان امير المؤمنين كبَّ كنانتَهُ ثمّ عجم عيدانها فوجدَني امرَّها عودًا واصلبها عودًا. » (3) C'était, en style arabe, la caractéristique des aides réclamés par les Omayyades pour mener à terme la réorganisation du cali-

(1) Ibn ʿAsākir (éd. Badrān), V, 410.

(2) Comp. *Berceau*, I, 188.

(3) Ǵāḥiẓ, *Bayān*, II, 32, 8 d. l. ; اصلبها مكسرًا, dans Ṭab., *Annales*, II, 864-65; *Aǧ.*, XIII, 42. Le bois amer, c-à-d, résineux, résiste le mieux à la corruption. On le mordillait pour en éprouver la nature et le degré de résistance.

fat. Moʿāwia débuta par s'assurer le concours de Mogīra ibn Śoʿba. Il n'ignorait pas la moralité douteuse de ce peu scrupuleux Compagnon de Mahomet (1). Mais il escompta sa prodigieuse habileté, l'avantage pour sa dynastie de gagner avec lui l'entreprenante tribu ṯaqafite. Après ce premier pas, il ne se donna pas de repos, avant de s'être attaché par la plus extraordinaire démarche—elle dut coûter à l'amour-propre du souverain—Ziād, devenu bientôt son principal lieutenant, son bras droit dans le gouvernement (2).

Il manifestera sa confiance, en lui assignant la moitié orientale du califat, foyer incessant de révoltes et de guerres civiles, pendant que lui-même se réservera l'Occident et l'éducation politique des Syriens. Cette attribution de l'Iraq à des fonctionnaires ṯaqafites deviendra une tradition gouvernementale de la dynastie. On les laissera vieillir et mourir dans leur énorme vice-royauté. Confiance extraordinaire chez des monarques, qui déplaçaient incessamment les gouverneurs, choisis au sein de leur propre famille, aussi capables peut-être, mais moins maniables que les citadins de Ṭāif. A l'exemple de Moʿāwia, les princes omayyades n'hésiteront pas à ouvrir les rangs de leur famille aux *ḥalīf*, alliés, et jusqu'aux *maulās*, affranchis, de Ṯaqīf (3). Cette faveur ne se démentira plus, même sous le califat de ʿOmar II (4), l'homme choisi par la tradition orthodoxe pour incarner ses préjugés et ses préventions (5).

Moʿāwia refusera, il est vrai, la main de sa fille à un sien neveu, fils

---

(1) Voir *Ziād*, pp. 2-15 ; et précédemment, p. 14.

(2) Nous renvoyons pour le détail à notre *Ziād ibn Abīhi*, 25, etc.

(3) Ibn Ḥaǵar, *Iṣāba*, E. I, 29, nº 80 ; *Aǧ.*, XI, 125, 7.

(4) Cf. *Yazīd*, 20, 23, 25, 91, 96. Ḫālid fils de Yazīd prend parti pour ʿAbbād fils de Ziād contre le calife ʿAbdalmalik et lui donne sa sœur en mariage ; Ibn ʿAsākir, (*man. cité*), VIII, notice de ʿAbbād fils de Ziād.

(5) On les trouvera résumés dans Ibn ʿAsākir (éd. Badrān) IV, 80-81. ʿOmar aurait fait exiler au Yémen des descendants de Ḥaǵǵāǵ ! ! La notice d'Ibn ʿAsākir se ressent considérablement de l'influence iraqaine. Il se montre plus équitable envers Ziād. Encyclopédiste, Ibn ʿAsākir tient avant tout à compléter sa collection de ḥadīṯ.

du Ṯaqafite Aboū'l-Ḥakam (1). Mais ce refus se trouvait motivé par la complète nullité du personnage (2). Ḫālid, fils du calife Yazīd Ier, avait dû subir, la mort dans l'âme, l'avènement des Marwānides, au mépris des droits de sa propre famille (3). Quoi d'étonnant si le dépit l'a parfois égaré au point de rappeler à son heureux rival, ʿAbdalmalik, que sa mère sortait de Ṭāif (4)? Mais, à part ces moments de mauvaise humeur, les Omayyades, tant de la branche cadette que de la branche aînée, n'oublièrent jamais leurs obligations envers les intelligents Ṯaqafites.

Il leur arrivera de ne pas s'accorder, de discuter sur la valeur respective des deux plus éminents, parmi les « vizirs » ṯaqafites, Ziād et Ḥaǵǵāǵ, sur leurs méthodes gouvernementales et le succès qui les avait couronnées. Comme il était à prévoir, les Sofiānides exaltaient les mérites de Ziād, les services rendus par lui à la dynastie. Les Marwānides se déclaraient pour Ḥaǵǵāǵ, chaque parti s'offorçant de faire prévaloir son favori (5). Discussions de nature académique et ne mettant jamais en question ni leur savoir-faire ni leur loyalisme. Il faut porter la même appréciation sur l'opposition fomentée par des membres de la famille régnante contre Ziād. Son influence dans les conseils de Moʿāwia fit même supposer que le souverain songeait à lui laisser sa succession (6). Par ailleurs, il arriva au puissant vice-roi de l'Iraq de ne pas toujours user avec la discrétion requise de sa fortune extraordinaire (7). Ainsi il aurait, assure-t-on, demandé l'adjonction du Ḥiǵāz à son vaste gouvernement de l'Orient (8). Or, la préfecture de l'Ara-

---

(1) Voir le tableau, p.68. Il s'agit du Mālikite ʿAbdarraḥmān ibn Abi'l-Ḥakam.

(2) *Aǧ.*, XIII, 34 ; voir précédemment, p. 37. Satires contre ʿAbdarraḥmān ; *Aǧ.*, XIII, 43.

(3) Ses regrets du pouvoir ; il se déclare contre Ḥaǵǵāǵ ; *Aǧ.*, XVI, 88, 7 ; 89 ; 90, 6.

(4) *Aǧ.*, XVI, 91. Voir pourtant la page précédente. Mobarrad, *Kāmil*, 190.

(5) *ʿIqd*[1], III, 4.

(6) Cf. *Ziād*, 132.

(7) Cf. *Yazīd*, 103, 104. Même remarque à propos de Ḫālid fils de Yazīd et de Ḥaǵǵāǵ ; ce dernier excède. Cf. *Aǧ.*, XVI, 89, 4 : « vous auriez dû me consulter », dit-il à Ḫālid.

(8) Cf. *Ziād*, 124.

bie occidentale avait été jusque-là réservée à un membre de la famille omayyade (1). En outre Ziād avait combattu la candidature de Yazīd, fils du calife. Tous ces intérêts de famille parurent un instant se liguer contre l'envahissant ministre. L'opposition ne dura guère et les fils de Ziād continueront à remplir les plus hautes fonctions (2). L'intérêt supérieur de l'Etat suffit pour étouffer les protestations de l'amour-propre froissé, chez les princes omayyades.

---

(1) Cf. *Moʿāwia*, 30.

(2) Cf. *Yazīd*, 32-34 ; 103.

XIII

POURQUOI LA TRADITION SE MONTRE HOSTILE A ṬĀIF.

Accord des partis antiomayyades dans cette hostilité. — On reproche aux Ṯaqafites les services rendus aux Omayyades. — Acharnement des Śî'ites, en mémoire de Karbalā et des martyrs 'alides. — Comment la Tradition exploite la satire, ramasse les anecdotes apocryphes — On s'en prend au patriotisme des anciens Ṯaqafites ; leurs descendants ont martyrisé la famille du Prophète. — Duplicité des 'Abbāsides.— L'autorité de Mahomet invoquée contre Ṭāif. — « Les deux imposteurs de Ṯaqīf ».— 'Alī et Ṭāif — Origine śī'ite de ces traditions hostiles,

Cette faveur, et non moins, les éclatants services rendus par les Ṯaqafites à la dynastie syrienne, devaient provoquer une violente réaction au sein de la Tradition musulmane (1). En étudiant l'histoire des califes sofiānides, j'ai montré comment cette tradition néglige rarement de trahir son hostilité contre les Omayyades. Cette animosité éclate déjà dans la qualification de راشدون, justes, accordée aux quatre premiers *vicaires* du Prophète. Elle laisse entendre que leurs successeurs immédiats ont rompu avec leurs traditions, celles de la primitive théocratie islamique. Parfois même elle ne leur reconnaît que le titre de *moloūk*, rois profanes (2). Atti-

(1) Le Prophète aurait maudit Omayyades et Ṯaqafites ; la juxtaposition est éloquente ; Goldziher, *Muh. Stud.*, I, 100.

(2) *Mo'āwia*, 191-197. Cf. *Yazīd*, p. 15 sqq. Réserves en faveur de Mo'āwia, articulées dans *Chroniken*, W. III, 88.

tude équivoque dont ses plus intelligents interprètes ont fini par reconnaître le danger et l'illogisme.

Mo'āwia fut le compagnon de Mahomet ; il fut aussi le frère d'Omm Ḥabība, la « mère des croyants » (1). Ses successeurs, en leur qualité de commandeurs des croyants, avaient recueilli la *ḫilāfa*, la lieutenance du Prophète. Ces titres imposaient des ménagements. A l'égard des « impies » ministres de Ṯaqīf, on se sentait plus à l'aise. Aussi les annalistes, les poètes, les théologiens au service des 'Abbāsides, ensuite les partisans des 'Alides, les amis des « gens de la maison » (2), tous les écrivains plus ou moins gagnés aux théories šī'ites, se chargeront de faire expier aux « esclaves de Ṯaqīf » (3), le crime de s'être montrés les plus fermes soutiens des « ennemis de la religion » — ainsi affectera-t-on désormais de désigner les Omayyades (4). La même considération poussera les 'Abbāsides à sévir contre les descendants du grand capitaine qoraišite, 'Amrou ibn al-'Aṣi. Ils se verront dépouillés de leurs biens, parce que leur ancêtre s'était rangé aux côtés de Mo'āwia (5). Tel sera le crime principal des Ṯaqafites.

Nous devons également tenir compte des rancunes, amassées par les hommes d'Etat ṯaqafites, ensuite de la jalousie causée par leur invraisemblable fortune et aussi par leurs talents, « leur incontestable supériorité intellectuelle », عقولهم ترجح على عقول الناس . Pour expliquer Karbalā, inutile de tabler sur les fautes accumulées par Yazīd. Les adversaires de la dynastie omayyade ne lui laissèrent pas le temps d'en commettre. C'est au lendemain même de l'avènement du second calife sofiānide qu'éclata la folle

---

(1) Pour la valeur de cette expression, voir *Fāṭima*, 99. Elle regarde bien les épouses de Mahomet ; Wāḥidī, *Asbāb*, 267, 6 d. l. Comp. 268, 1, où l'on essaie de combattre cette interprétation.

(2) Jusqu'au sein de la *Sonna*, on trouve le تشيُّع حَسَن. Mas'oūdī en est un des plus caractéristiques représentants ; ajoutons Aboū'l-faraǵ l'auteur de l'*Aǧānī*.

(3) Sur l'interprétation abusive du théophore عبد ثقيف, voir plus haut, p. 57.

(4) On les fait proclamer « les maulās des Omayyades » par Mahomet ; Balāḏorī, *Fotoūḥ*, 56.

(5) *Aǧ.*, X, 169, bas. Ils furent restitués ensuite. Voir dans Naṣr ibn Mozāḥim, *Kitāb Ṣiffīn* (lithogr.), série de ḥadīṯ 'alides contre Mo'āwia et 'Amrou, pp. 111-113.

équipée de Ḥosain.

Cette catastrophe trouve sa meilleure explication dans la durée exceptionnelle, dans les vingt glorieuses années du califat de Mo'āwia. L'envie est demeurée, depuis Mahomet, le défaut national du peuple arabe (1). Les ressentiments politiques, coalisés contre les Omayyades, ne pardonnèrent pas davantage à Ziād et à Ḥaǵǵāǵ leur trop longue prospérité. L'intervention des *Śo'oūbyya* contribua de son côté à envenimer ces préventions injustes. Ḥaǵǵāǵ n'avait cessé de se montrer un impérialiste outré, un partisan intransigeant de la suprématie arabe.

« Nous vous avons, disait le Qoran (49, 13), divisés en peuples, شعوب, et en tribus ; devant Allah, sachez que le plus grand parmi vous est le plus religieux ». Les partisans de l'égalité politique entre musulmans, sans distinction de race, s'autorisèrent de ce verset et s'en firent une arme contre l'impérialisme et le chauvinisme arabes. On les appela *Śo'oūbyya* ; dénomination que M. Snouck Hurgronje (2), avec infiniment de vraisemblance, rattache au vocable *śo'oūb*, mentionné par le Qoran. Se considérant comme le défenseur officiel de la suprématie arabe, Ḥaǵǵāǵ devait entrer en conflit avec les *maulās*, les affranchis, les néophytes d'origine iranienne. Il n'est pas indifférent de noter que ce justicier s'attirera d'autre part l'inimitié des *latifondistes* arabes, en défendant contre leurs empiètements les droits du trésor public et ceux des cultivateurs indigènes (3). Viendra le moment — ce sera sous la dynastie 'abbāside — où les descendants des ilotes politiques que furent les *maulās*, au premier siècle de l'hégire, tiendront la plume, inspireront la primitive annalistique et les recueils de *ḥadīṯ*. Ce sera pour rendre toute la tribu de Ṯaqīf responsable de cet odieux passé et de leurs anciennes humiliations (4).

---

(1) Cf. *Berceau*, I, 214.

(2) *De Islam en het Rassenprobleem*, p. 18.

(3) Cf. *Ziād*, 62-63.

(4) Recueil de récits hostiles à la mémoire de Ḥaǵǵāǵ ; voir *'Iqd*[1], III, 22, etc. De cette haine procèdent des expressions comme la suivante, sous la rubrique de l'an 95 H. فيها قلعَ الله الحجّاجَ في ليلة مباركة على الأُمّة ; Tagribardī, البحر الزاخر (man. Paris), 35 *a*. Cette phrase

Dans cette explosion de haines, les Ṭāifites se trouveront de nouveau associés à leurs patrons omayyades. Ils seront qualifiés de *'otaqā'*, affranchis, comme ceux-là avaient été stigmatisés par l'épithète synonyme — sortant de la même usine — de *ṭolaqā'*, libérés (1). On y rattachera la grotesque histoire d'Aboū Bakra, de Ziād et des soi-disant esclaves ṯaqafites, qui seraient venus rejoindre Mahomet, lequel se morfondait au pied des murailles de Ṭāif. Une glose enfantine sera citée, à l'appui, sur le nom d'Aboū Bakra. Il l'aurait mérité en cette circonstance, parce que, avec ses compagnons d'esclavage, il se serait laissé glisser, au moyen d'une poulie, *bakra*, le long des remparts de la ville assiégée (2).

Aux fonctionnaires ṯaqafites il arriva de manquer de dextérité. Sans parler de l'étrange Moḫtār, Ziād s'était vu forcé de sévir contre ses propres amis, les fougueux partisans de 'Alī. La vénération pour l'insignifiant Ḥoǵr ibn 'Adī, devenu le protomartyr de la cause śī'ite (3), fut exploitée contre le fils de Somayya. Chez 'Obaidallah son successeur, le zèle pour le maintien de l'ordre confina parfois à la brutalité. Il s'entêta, il manqua de clairvoyance, pendant les jours troublés de Karbalā. Ces defauts transformèrent une simple opération de police — ainsi l'avait conçue Yazīd — la capture d'une bande de révolutionnaires novices, en une boucherie inutile (4). La pitié d'abord, le fanatisme ensuite les métamorphoseront en héros, en martyrs ! Karbalā fournira une riche matière au drame de la « Semaine Sainte » des Śī'ites ; et chaque nouvelle représentation alimentera parmi ces sectaires la haine du nom de Ṯaqīf. Elle fera de Ziād, de 'Obaidallah, les Hérode, les Caïphe de la « Passion » śī'ite (5).

---

a eu un énorme succès. Le cliché a été appliqué à Ziād, à Qorra ibn Śarīq ; Al-Kotobī, عيون التواريخ (man. Paris), II, 95, 98 *b* ; Al-Yāfi'ī, مرآة الجنان (ms. Paris), p.67 *a*.

(1) Cf. notre *Ziād*, p. 2.

(2) Comp. Tamisier, *op. cit.*, II, 171. Les fortins de la région sont « sans portes... Les garnisons se servent d'une corde pour pénétrer dans l'intérieur » et aussi pour s'en évader, comme aurait fait Aboū Bakra.

(3) Cf. *Ziād*, 70, etc.

(4) Cf. *Yazīd*, 131, etc.

(5) Ḥaǵǵāǵ est « Pharaon »; I. 'Asākir (éd. Badrān), IV, 80.

Ḥaǵǵāǵ ne fut pas le tyran, assoiffé de sang, inventé par les écrivains ʿalides et ʿabbāsides (1). Pour son malheur, la véhémence des rancunes politiques accumulées le mit dans l'obligation de se renfermer dans le rôle de justicier. Il lui manqua, non l'énergie, mais le prestige de Ziād, parfois la maîtrise de lui-même, en un mot, la pleine possession du *ḥilm*. C'est, assure Lyall (2), « a difficult word to render ». Plus malaisée encore à définir nous apparaît cette hybride et douteuse vertu qui fonda la renommée des Omayyades — dosage indéfinissable d'intelligence politique et de scepticisme bienveillant.

Une sorte de fatalité mêla les grands gouverneurs ṯaqafites aux plus tragiques aventures, aux catastrophes qui ensanglantèrent, pendant le premier siècle de l'hégire, la famille du Prophète.

Parmi les « gens de la maison » contemporains des Marwānides, le dernier grand martyr fut Zaid ibn ʿAlī, un révolutionnaire plus fougueux, mais non moins inconsidéré que son aïeul Ḥosain. Dans la répression de cette rébellion, allait de nouveau se trouver impliqué le nom d'un gouverneur ṯaqafite, Yoūsof ibn ʿOmar. C'en était trop. La haine šīʿite déborde dans ce distique, par ailleurs si banal, de Komait, le chantre des prosaïques *Hāšimyyāt* :

Le Prophète vient d'être douloureusement atteint dans le crime, perpétré sur son descendant par Yoūsof.

Le misérable, issu d'une lignée plus misérable encore ; en les appelant des débauchés, je ne puis manquer à la vérité.

الخبيث من العُصْبة الاخْبَثين وإن قُلْتُ زانين لَمْ اقْذِفِ (3)

---

(1) *ʿIqd*[1], III, 22 etc. Comp. Périer, *op. cit.*, 313 sqq. lequel relève les plus fortes exagérations.

(2) *Divan* de ʿAbīd ibn al-Abraṣ, 50, n. 5. Cf. *Aǧ.*, XI, 123. bas. Pour la haine contre le frère de Ḥaǵǵāǵ, gouverneur du Yémen, un trait suffira : كان قد جمع المجذومين بِصَنعَاء وجمع لهم الحطبَ ليحرقهم فمات قبل ذلك ; ʿAlī ibn al-Ḥasan al-Ḥazraǵī, تاريخ الكفاية والاعلام فيمن ولي اليمن وسكنها من الاسلام (man. arab. Leiden n° 292), p. 19.

(3) Komait, *Hāšimyyāt*, (éd. Horovitz), IV, 1-2. Comp. Kotobī, *ms. sup. cit.*, 35 *b.* ; لو تحابثتْ [lis. تخابثت] الأمَم وجئنا بالحجّاج لَغلَبْناهم ; quand les autres peuples réuniraient tous

La Śī'a primitive ne fut pas mieux servie par ses poètes que par ses chefs. Le distique insignifiant de Komait n'en désignait pas moins toute la tribu de Ṯaqīf à l'animadversion de l'islam. Les ʿAbbāsides sauront exploiter cet état d'esprit. Moins que personne, les ancêtres des califes de Bagdad étaient fondés à prendre position contre les compatriotes de Ziād et de Ḥaǧǧāǧ. Pendant toute la période préhégirienne, nous les avons rencontrés en relations incessantes avec Ṭāif. Les récits qui en font foi ne sont pas tous authentiques et il resterait à réduire considérablement l'importance de ces rapports. Mais jusque dans l'exposé qu'en ont laissé les écrivains dévoués aux ʿAbbāsides, il est impossible de découvrir trace d'hostilité entre Ṯaqafites et Hāśimites. Ceux-ci possèdent des domaines à Ṭāif; ils s'y approvisionnent du *zabīb*, destiné à corriger le breuvage de Zamzam; ils y jouissent de la large hospitalité accordée à tous les Qoraiśites. En définitive, les Hāśimites ne trouvaient aucun arriéré de rancunes à régler avec la tribu de Ṯaqīf. Entre les deux groupes, aucun sang ne crie vengeance. Une situation aussi franche ne pouvait plus convenir à l'ambition éveillée des ʿAbbāsides. Dès la fin du 1er siècle H., ils visent à supplanter Omayyades et ʿAlides. Sans jamais se compromettre, l'astucieuse famille chercha à profiter des maladresses accumulées par les « gens de la maison ».

En s'abritant derrière ces infortunées victimes de l'imprévoyance, ils s'ingénièrent pour monnayer le prestige attaché au nom du Prophète, « comme un article de commerce, هولاء قومٌ جعلوا رسولَ الله صلعم سُوقًا » (1). Ainsi les jugera le calife Hiśām. Ziād décidera ʿAlī à confier, malgré ses répugnances trop justifiées, le gouvernement de Baṣra au cauteleux Ibn ʿAbbās, qu'il assistera de ses conseils (2). Nous avons vu les Hāśimites prolonger leur séjour à Ṭāif, profiter de l'asile que leur garantit cette ville : tels Ibn ʿAbbās et Ibn al-Ḥanafyya. Le tombeau du premier constitue encore, de

---

leurs scélérats, nous l'emporterions sur eux avec le seul Ḥaǧǧāǧ ! ». Les recueils de *nawādir* sont pleins de sentences analogues : cf. I. ʿAsākir, IV, 80 ; *ʿIqd*, loc. cit.

(1) Balāḏorī, *Ansāb*, 749 *a* ; cf. *Fāṭima*, 137 ; Lammens, *La Syrie*, I, 101.

(2) Ibn ʿAsākir, *op. cit.*, (Badrān, V, 408).

nos jours, le principal sanctuaire de Ṭāif. Une fois arrivés au pouvoir, les ʿAbbāsides, tout en tenant à l'écart les ʿAlides, estimeront utile, sans en avoir été priés, de prendre à leur charge la liquidation sanglante des haines, amoncelées entre Ṭāif et les descendants de Fāṭima. S'instituant d'office leurs vengeurs officiels, ils adopteront tout le martyrologe šīʿite (1), depuis Ḥoǵr ibn ʿAdī jusqu'à Zaid ibn ʿAlī (2). Ce machiavélisme leur rapportera un double avantage : en donnant satisfaction aux rancunes des ʿAlides, il se flatta de pouvoir écarter leurs réclamations dynastiques. Il leur permettra ensuite de se débarrasser des personnalités leur faisant ombrage, de tous ceux qui avaient été les plus solides soutiens de la dynastie omayyade.

*
* *

Quand la chute des Omayyades facilita la réalisation de ce programme, les derniers hommes d'Etat ṯaqafites avaient disparu au sein de l'ouragan balayant le trône des califes syriens (3). Devant l'impossibilité de se venger sur leurs personnes — leurs descendants, en majorité réfugiés en Syrie, vivaient dans l'obscurité — la réaction ʿabbāside préféra associer ses rancunes aux haines des ʿAlides et aux ressentiments politiques de l'Iraq. Elle voulut prendre sa revanche, en s'acharnant sur la mémoire des grands Ṯaqafites. Elle recourut à ses armes habituelles, le faux, la calomnie, s'efforça de mettre au ban de l'histoire la ville de Ṭāif et sa vaillante

---

(1) Voir l'édit du calife ʿabbāside Moʿtaḍid prescrivant de maudire les Omayyades ; Ṭab., *Annales*, III, 2169, 2170.

(2) Pour ce dernier, voir I. S. *Ṭabaq.*, V, 239 sqq. Les ʿAbbāsides se proclament leurs vengeurs ; *Aǧ.*, IV, 93, 15; Van Arendonk, *op. cit.*, 37, etc.

(3) Descendants de Ḥaǵǵāǵ ; Qotaiba, *Maʿārif*, E. 136. Pour les descendants de Ziād, voir notre *Ziād ibn Abīhi*, 133, notes 1, 2. On en retrouvait à Ǵaroūd près de Damas ; Yāqoūt, E. III, 90. Ils étaient encore nombreux à l'époque d'Ibn Qotaiba ; voir son *Maʿārif*, E. 118-119. Le gouverneur ʿabbāside de Baṣra, Solaimān, petit-fils d'Ibn ʿAbbās, protégea en cette ville les biens et les personnes des descendants de Ziād. Il rendit le même service aux Omayyades (Balāḏorī, *Ansāb*, 753 *a-b.*), puis les abandonna aux bourreaux.

population. La manœuvre réussit à merveille et, de nos jours encore, parmi les Bédouins contemporains, une véritable défaveur s'attache au nom des Ṯaqafites (1). Pour expliquer la durée de haines aussi persistantes, il faut sans doute escompter l'intervention de la satire. Pendant toute la durée de la dynastie omayyade, on exagèrerait difficilement le rôle politique de la poésie : califes et gouverneurs durent s'en préoccuper (2). Or, au cours de leur carrière publique, les fonctionnaires ṯaqafites s'étaient vus obligés, à maintes reprises, de sévir contre le *genus irritabile vatum*, réclamant pour leur corporation le droit de tout dire, en d'autres termes, de ne rien respecter (3). Les poètes se vengèrent par des diatribes, fidèlement gravées dans la tenace mémoire des Bédouins. Conformément aux déplorables traditions du Parnasse arabe, ces attaques passionnées englobaient, dans une commune réprobation, les hommes d'Etat, leurs familles et leur tribu.

Ramassant toutes ces ignominies, la tradition antiomayyade s'est acharnée contre Ṯaqīf. Dans la boue de la satire arabe, elle a recueilli les traits infamants, glané dans la confusion de l'histoire préislamique les anecdotes les plus odieuses, tous les crimes de lèse-patrie. Les mettant sur le compte des ancêtres de la tribu, elle s'est arrogé le droit de les déclarer étrangers à la race arabe (4). Nous avons vu plus haut (5) quel parti on a prétendu tirer des incohérentes légendes qoraniques. Après la patrie—un

---

(1) Les *Thegif* de Doughty, *Travels,* II, 174-75, doivent être des Ṯaqīf authentiques, quoique actuellement rattachés aux Banoū Ġohaina. Ils occupent encore Ṭāif et les environs ; Burckhardt, *Voyages*, I, 113 ; Tamisier, *op. cit.*, I, 344, 349 ; *A Handbook of Arabia*, I, 72.

(2) Voir dans *Moʿāwia*, 252 sqq., le chap.: *la poésie politique.* Ḥaǧǧāǧ lui-même ne dédaigne pas de recourir aux poètes ; *Aġ.*, XVI. 60.

(3) Vers de Oqaiśir contre Ḥaǧǧāǧ; Dīnawarī, *Aḫbār*, 320. Notice de Aʿśā Hamdān ; *Aġ.*, V, 146 sqq., 159 ; Ziād et Farazdaq ; cf. *Naqāʾid Ǧarīr*, 609, 15 ; notre *Ziād*, 116-117.

(4) *Aġ.*, IV, 76.

(5) Voir p. 56. Comp. dans Azraqī Wüst., 362, bas, comment Aboū Riġāl aurait été sauvé du désastre de Ṯamoūd.

concept demeuré étranger à la mentalité bédouine — la religion se trouvait appelée à déposer contre Ṭāif. Les impies Ṯamoūdites avaient été exterminés par Allah. Or, Ṯaqīf se rattache à cette race maudite. Cette tribu fournit des guides aux Abyssins en marche vers la Mecque (1). Comme preuve on montrait la tombe d'Aboū Riġāl, lapidée par tous les passants en punition de sa trahison (2).

Descendus de ces ancêtres mécréants, les Ziād, les ʿObaidallah, les Ḥaǵǵāǵ, les Yoūsof ibn ʿOmar ont simplement continué les traditions impies de leur race ; ils se sont montrés les dignes ministres des Omayyades, ces Pharaons de l'islam (3). Grâce à ces apocryphes impudents, l'histoire du premier siècle acquiert une saisissante unité ; tout s'y tient, tout s'explique. La mort des fils de Fāṭima, l'énigme de leur sang, le propre sang du Prophète, versé dans les plaines de l'Iraq, forme un douloureux mystère pour la conscience musulmane, même chez les croyants hostiles aux exagérations des Šīʿites. Comment des hommes, « s'acquittant des cinq prières, يُصَلّون الخمس » (4), ont-ils pu se laisser entraîner à ces excès ? A ces esprits aveuglés par les préjugés, la redoutable influence de l'atavisme doit aider à faire comprendre les abominations des Ṯaqafites, les malheurs des ʿAlides, مقاتل الطالبيّين (5), innocentes victimes des bourreaux de Ṭāif (6).

Restait à expliquer l'attitude réservée et diplomatique, adoptée par Mahomet. Il avait attaché un grand prix à la conversion, publiquement

---

(1) *Aġ.*, IV, 74-76.

(2) Voir précédemment, p.66. Ancien lieu de culte pour les Ṯaqafites; Cf. *Kanz al-ʿommāl*, VI, p, 212, n° 3705.

(3) Pharaon est dans le Qoran le type de l'impiété. Voir une *Concordance* du Qoran, au nom de Pharaon. Cf. *Yazīd*, 492-493. Pharaon, synonyme de tyran. Ainsi le Prophète بعث رجلًا الى رجل من فراعنة العَرَب ; Wāḥidī, *Asbāb*, 204. En enfer, Moʿāwia n'est que d'un degré au-dessus de Pharaon ; Naṣr ibn Mozāḥim, *op. cit.*, 111-113.

(4) Les cinq prières quotidiennes de l'islam ; Ibn Hiśām, *Sīra*, 136, 1 ; 138 ; I. S. *Ṭabaq.*, 1[1], 104,25.

(5) Titre d'un ouvrage attribué à l'auteur de l'*Aġānī*.

(6) Voir la citation de Komait, *Hāšimyyāt*, plus haut, p. 177.

émis des vœux pour l'entrée dans l'islam (1), des citadins du Sarāt, des intelligents compatriotes de Moġīra ibn So'ba, secrétaire et chambellan du Prophète. Depuis l'échec patent de sa propagande auprès des Bédouins, il semble, les dernières années de sa vie, avoir concentré ses efforts sur l'adhésion des sédentaires, principalement des agglomérations urbaines : Médine d'abord, puis la Mecque, enfin Ṭāif. Ce résultat assuré, comme s'il avait accompli le dernier article de son programme, le Maître rentre à Médine pour s'y accorder un repos mérité (2). La conquête des centres, a-t-il pensé, lui vaudrait incessamment la soumission des nomades. Quoiqu'il en soit, il ne voulut point s'arrêter, avant d'avoir gagné la ville-sœur, la Mecque alpestre du Ḥiǵāz méridional.

Nous connaissons ses condescendances, la souplesse de sa politique ondoyante pour s'attacher ces néophytes récalcitrants. Ṭāif, c'était la brebis égarée de l'islam : une parabole évangélique, attribuée à Mahomet par les *Mosnad* (3). Jusque sous les murs de la ville assiégée, malgré les instances de ses Compagnons, exaspérés par la longue résistance, décimés par la balistique de Ṯaqīf (4), il s'était refusé à maudire la ville et la tribu revêches, se bornant à émettre des vœux pour leur conversion (5). Sa vie durant, le Prophète ne cessa de se défier des Bédouins, de tenir pour sus-

---

(1) اللهمّ اِهدِ ثقيفًا ; Bagawī, *Maṣābīḥ as-sonna*, II, 192 ; *Montaḫab Kanz*, V, 306. Maqrīzī, *Imtā'*, I (ms. Kuprulu), les proclame « oncles du Prophète », à propos de son premier voyage à Ṭāif, يلتمس النصرَ من ثقيف لانهم كانوا اخواله . Je me demande comment on pourrait justifier cette parenté. Sans doute en remontant aux aïeules ṯaqafites du Prophète ; cf. I. S. *Ṭabaq*, I¹ 31, 9.

(2) On essaie d'expliquer cet oubli de la Mecque et du pélerinage ; Azraqī W., 382 sqq. Les Ṣaḥābīs tremblent de commettre des infractions dans le ḥaram ; *ibid.* La Tradition ne pouvait plus ouvertement manifester son embarras.

(3) Ou encore les ouvriers de la 11ᵉ heure ; *Kanz al-'ommāl*, VI, p. 230 (cf. p. 234, variantes), n° 4089 ; Ḥanbal, *Mosnad*, II, 524, 5 sqq. Comp. Ibn Foūrāk, الاحاديث المشهورة (man. Leiden), 72 *a* : « Dieu se réjouit du retour du pécheur plus que... »

(4) Bagawī *Maṣābīḥ as-sonna*, II, 192 ; Ibn Daiba', *Taïsīr al-woṣoūl*, III, 110 ; Ibn Hiśām, *Sīra*, 877, 1.

(5) Ibn Daiba', *Taïsīr al-woṣoūl*, III, 110 ; I. S. *Ṭabaq.*, II¹, 115, 8.

pects leurs sentiments islamiques. Sur la fin de sa carrière, on lui attribue cette parole : « Je songe à refuser tout cadeau, excepté d'un Qoraiśite, d'un Anṣārien ou d'un Ṯaqafite » (1). Au point de vue musulman, on ne pouvait mettre en meilleure compagnie les habitants de Ṭāif. A tout prix, il fallait détruire l'impression produite par des exemples venus de si haut. Il suffira parfois du changement d'une lettre pour obtenir l'effet désiré : « A sa mort, le Prophète honorait trois clans : les Ṯaqīf, les Omayyades et les Banoū Ḥanīfa ». Au lieu de يكرم, *honorait*, l'auteur zaidite du *Ṭaisīr al-woṣoūl* proposera de lire يكره, *détestait* (2). Les *moḥaddiṯ*, traditionnistes, hostiles savaient comment déformer les dictons du Prophète, comme ils possédaient l'art de démarquer les passages bibliques (3). Avec non moins d'adresse, ils s'entendaient à puiser dans les archives passionnées que forme l'énorme collection des divans poétiques. Au moment de la levée générale de boucliers contre Ḥaǵǵāǵ, l'aède A'śā Hamdān s'était écrié, pour galvaniser le courage vacillant des rebelles iraqains :

ان ثقيفاً منهم الكذّابان كذّابُها الماضي وكذّاب ثان (4)

Le premier de ces « imposteurs » sortis de Ṯaqīf, Moḫtār, avait vécu ; le second, c'était Ḥaǵǵāǵ (5). Le trait nous paraît bien décoché. Au moment de lancer les inconsistantes milices de l'Iraq contre les solides légions syriennes, toutes les armes ont semblé bonnes. Le vers d'A'śā avait eu trop de succès, en son temps, pour échapper à l'attention de la Tradition. Elle

---

(1) Nombreuses variantes ; Bagawī, *op. cit.*, II, 14, 1 ; Tirmiḏī, *Ṣaḥīḥ* D., II, 233, 234 ; Aboū 'Obaid, *Ǧarīb* (man. cité), 71 *b.* ; Ḥanbal, *Mosnad*, II, 247, 292.

(2) Tirmiḏī, *op. cit.*, II, 233 ; Ḥanbal, *Mosnad*, IV, 420, les déclare odieux à Allah ; Ibn Daiba', *loc. cit.*

(3) Par ex. Ibn Foūrāk, *ms. sup. cit.*, 17 *a*, 18 *a*, 20 *a* : « j'étais malade et vous m'avez visité ; j'étais.... etc. ! ». Le *Pater* attribué à Mahomet ; Ḥanbal, *Mosnad*, VI, 21, 2 ; Bagawī, *Maṣābīḥ* (ms. Berlin), p. 66 *b.*

(4) « Ṯaqīf compte deux imposteurs : le premier n'est plus, puis (viendra) un second imposteur. »

(5) *Aǧ.*, V, 159. Comp. Bagawī, *Maṣābīḥ as-sonna*, II, 192. Nombreuses variantes dans Ibn 'Asākir (Badrān), IV, 50.

y a flairé la matière toute prête pour un ḥadīṯ et l'a placé à peine modifié sur les lèvres de Mahomet. « De Ṭaqīf, aurait dit le Prophète, sortiront un imposteur et un *bourreau* » (1). Le bourreau s'appelait Ziād, ʿObaidallah, Ḥaǧǧāǧ, Yoūsof ibn ʿOmar... On n'avait que l'embarras du choix, parmi les nombreux fonctionnaires de Ṭāif (2), qui avaient toujours pris au sérieux leur mandat administratif, partant entraînés à sévir contre les éléments anarchiques.

Non content de cette prédiction, le Prophète aurait rappelé aux bons musulmans l'obligation de détester la tribu mécréante (3). Cette précision cadre mal avec les habitudes de l'auteur du Qoran, avec sa recherche constante de l'anonyme et de l'impersonnel. Ce recueil, tout en stigmatisant durement les adversaires du Prophète, évite de les excommunier nommément. La seule exception à cette règle — le verset conservant la mention d'Aboū Lahab — semble avoir été regrettée par le Prophète. En insérant, dans le même ḥadīṯ, l'obligation d'aimer les ʾAnṣār, le faussaire a trahi son origine médinoise. Dans la tendance antiomayyade, les apocryphes recommandations en faveur des *Auxiliaires* de Yaṯrib occupent une place considérable (4). Enfin, pour achever de nous édifier sur la provenance de ces récits suspects, on a placé tout le cycle sous le patronage de ʿAlī. Le

---

(1) Tirmiḏī, *Ṣaḥīḥ* (Dehli), II, 45 ; *Aġ.*, loc. cit. ; Masʿoūdī, *Prairies*, V, 25, 265 ; Ibn al-Aṯīr, *Kāmil*, E. IV, 294 ; I. S. *Ṭabaq.*, VIII, 185. Ce ḥadīṯ est successivement exploité par les moḥaddiṯ de l'Iraq, par les partisans de ʿAlī et par ceux d'Ibn Zobair.

(2) La Śīʿa a dû aussi garder rancune de cette parole d'Aboū Bakra : لان اكون ذبابًا انتقل على الجيف احبّ اليّ من ان ادخل فيما دخل فيه عليّ ; Balāḏorī, *Ansāb*, 323. Le ḥadīṯ des deux imposteurs est d'ordinaire accompagné d'un commentaire, désignant Ḥaǧǧāǧ et rappelant ses 120,000 (*sic* !) victimes ; Tirmiḏī, *loc. cit.*

(3) Ḥanbal, *Mosnad*, IV, 420. Voir les auteurs cités précédemment. *Montaḫab Kanz*, V, 306. Le Prophète ordonne aux siens de lapider la tombe d'Aboū Riġāl ; *Aġ.*, IV, 74, 76.

(4) Cf. *Moʿāwia*, 282 ; *Yazīd*, 60. *Aġ.*, IV, 76, 9 d. l. Voir plus haut la remarque sur la « waṣyya » prophétique en faveur des Anṣārs, et le ḥadīṯ prophétique sur l'obligation de détester les Ṯaqīf et les Banoū Omayya. La juxtaposition est suggestive ! Ibn Daibaʿ, *op. cit.*, III, 110.

mari de Fāṭima, l'ancêtre des médiocres héros pitoyables victimes d'une ambition inconsidérée, ʿAlī doit se porter garant de leur authenticité. Or, au moment précis où l'on lui fait articuler ces graves accusations, on nous montre l'imprévoyant calife, parlant sous l'empire de la colère, ripostant comme un vulgaire Bédouin par de basses injures à un manque d'égards, dont des Ṯaqafites se seraient rendus coupables (1).

Nous avons apprécié ailleurs (2) la valeur de sa réputation comme juriste. Il ne faut pas moins se défier de son érudition littéraire et historique ou de celle qu'on lui prête en ces matières. Il n'y a pas que les Śīʿites et nous qui aient tenté de protester contre le rôle envahissant attribué à ʿOmar. Plus discrètement, avec moins de franchise surtout, ceux que, parmi les Sonnites, on qualifie de Śīʿites « louables », حسن, ont éprouvé le même besoin. Les deux partis opposent ʿAlī (3) à ʿOmar.

Le savoir universel du second calife se trouve d'ordinaire pris en défaut par la science surhumaine du gendre de Mahomet (4). Procédés enfantins ! Ils devaient contrebalancer la qualification d'esprit borné, محدود, accolée au nom de ʿAlī dans certains *Ṣaḥīḥ* (5). Quant à la masse des ḥadīṯ attribués à ʿAlī, on s'explique mal comment ses propres fils se trouvaient

---

(1) تغامزوا به. ʿAlī se retourne et vomit les injures rapportées, *Aḡ.*, IV, 74. Pour la puissance d'injures chez ʿAlī, voir *Aḡ.*, XVIII, 159. Comme tous les esprits faibles et débordés, ʿAlī, à bout d'arguments, se fâche ; cf. *Aḡ.*, XV, 30, bas. A l'égard des *tributaires*, la Śīʿa a placé sa propre intolérance sous le même patronage ; cf. *Aḡ.*, XVI, 36 bas.

(2) *Fāṭima*, 49, 55, 87, 88. Azraqī, W., 171. La Tradition, celle des Śīʿites avant tout, présente ʿAlī comme le grand فقيه, le conseiller écouté des califes, en première ligne de ʿOmar ; cf. Lammens, *A propos de ʿAlī ibn Abi Ṭālib*, dans *MFOB*, VII, 313. Ḥaǧǧāǧ est prédit et décrit par ʿAlī : Ibn ʿAsākir, (éd. Badrān), IV, 72-73.

(3) Cf. *Yazīd*, 393, etc. Comp. Moslim, *Ṣaḥīḥ*², I, 8.

(4) Azraqī, *loc. cit.*; *Fāṭima*, 87 ; Yaʿqoūbī, *Hist.*, I, 271, 272 ; Qotaiba, *ʿOyoūn*, 475 ; *Aḡ.*, XXI, 219-220 ; Yāqoūt, *Moʿǧam*, E. I, 44 ; *A propos de ʿAlī*, (*MFOB*, VII, 312-313).

(5) Cf. *Moʿāwia*, 79, 83 ; *Fāṭima*, 23, 49, ; *MFOB*, VII, 312. Pour la virtuosité poétique de ʿAlī, voir plus haut.

être les premiers à les ignorer (1). Ils se montrèrent heureux de les apprendre, longtemps après la mort de leur père, et de la bouche d'un étranger à leur famille, un certain Ḥāriṯ al-Aʿwar. Pour satisfaire leur curiosité, ce « borgne » traditionniste, partisan fanatique de ʿAlī (2), leur en expédia d'énormes recueils, de quoi « charger un robuste chameau », بعثَ بوقرِ بَعيرٍ (3). Or ce Ḥāriṯ, si zélé pour la gloire de ʿAlī, jouissait, jusque parmi les partisans de la Śīʿa, d'une réputation douteuse. On lui reprochait son manque de critique et de loyauté, لهُ قولُ سَوء وهو ضعيف في روايتهِ (4). ʿAlī lui-même l'appelait « un avorton d'homme », نصف رجل (5).

C'est dans ces officines qu'ont dû être élaborées les légendes défavorables à Ṯaqīf. Dans les anciennes rédactions de la Sīra, Ṭāif figure comme le satellite de la Mecque qoraiśite, mais sans trace aucune d'animosité ni de préventions. La Śīʿa a prétendu corriger cette impression. Un jour même, elle fait déclarer à ʿAlī, du haut de la chaire (6), qu'il pense à soumettre au tribut les Ṯaqafites, les ramener à la condition servile de leur ancêtre, Aboū Rigāl, esclave de Ṯaqīf, عبد ثقيف (7). C'était attribuer à ʿAlī une méprise grossière et l'inintelligence complète du théophore *ʿAbdṯaqīf* (8). Dieu

---

(1) Cf. *Yazīd*, 131. Pour les apocryphes attribués à ʿAlī et le travail de la Śīʿa à ce propos, comp. Moslim, *Ṣaḥīḥ*², I, 8 ; *Fāṭima*, 87, n. 3. Traits nombreux cités, Moslim, *op. cit.*, I, 12-13.

(2) من شيعة امير المؤمنين et مِن مقدّمي اصحاب امير المؤمنين عليّ ; Ṭab., *Annales*, III, 2524, 5, 19. Cf. I. S. *Ṭabaq.*, VI, 116 sqq. Il est traité de menteur كان كذّابًا ; Tirmiḏī, *Ṣaḥīḥ* D., II, 239 ; Moslim, *Ṣaḥīḥ*², I, 11, bas ; Ḏahabī, *Mīzān al-iʿtidāl* E., I, 202.

(3) Ṭab., *Annales*, III, 2524, 11-12. Śīʿite exalté, *ġāli*,, « menteur sans vergogne dans les ḥadīṯ ʿalides » ; Ḏahabī, *loc. cit.*

(4) I. S. *Ṭabaq.*, VI, 116 ; *Ziād*, 81.

(5) I. S. *Ṭabaq.*, VI, 116. Comp. les traits cités par Moslim, *op. cit.* I, 11-12 ; Ḏahabī, *op. cit.*, I, 202.

(6). Cette incise est toujours destinée à souligner la solennité de l'affirmation. Cf. *Moʿāwia*, 204-208 ; Azraqī, Wüst., 305.

(7) *Aġ.*, IV, 75-76. D'autres versions font d'Aboū Rigāl l'esclave d'une femme juive. Ici l'intention malveillante se trouve encore moins déguisée.

(8) Voir plus haut. Comp. *Aġ.*, IV, 75, 19, ancien *saġ`* où ʿAbd Yād apparaît avoir été primitivement un théophore. En déformant ces théophores, la Tradition fait passer l'ancêtre de Ṯaqīf par toutes les servitudes.

sait pourtant si, au cours de son califat, le mari de Fāṭima chercha à utiliser les talents administratifs des Ṯaqafites — tel le fameux Ziād, d'abord attaché à son service—de même qu'il n'hésita pas à introduire des femmes de Ṭāif dans son harem. Ses descendants (1) connaissaient sans doute ces antécédents, lorsque, pendant les révolutions du Ḥigāz, nous les voyons demander asile aux Ṯaqafites hospitaliers. Deux siècles plus tard, le ḥasanide Yaḥyā, le fondateur de l'imāmat zaidite au Yémen, les connaissait également, puisque pour soutenir ses revendications dynastiques, il s'appuiera sur les Ṯaqīf et les Aḥlāf de Ṭāif (2).

(1) Nommons ʿAlī ibn Ḥosain et Ibn al-Ḥanafyya. On fait prédire par ʿAlī le régime du redoutable Ḥaǵǵāǵ ; Masʿoūdi, *Prairies*, IV, 439, 441.

(2) Cf. Van Arendonck, *op. cit.*, 125, 126, 162, 165 et *passim*.

XIV

LES ṬAQAFITES ÉDUCATEURS DES BÉDOUINS ; LEUR ÉCHEC.

Les Médinois réclament leur part dans le califat. — Les Ṭaqafites, vizirs des califes, éducateurs des Bédouins.— Contradictions dans la constitution du califat. — Maintien des institutions de la tribu. — Le nomadisme, la Tradition et le Qoran. — Koūfa et Baṣra, agglomérations de nomades. — Lutte des régents ṭaqafites contre l'indiscipline des Bédouins. — Raisons de leur échec. — Services rendus par eux au califat et à l'islam.

Cette guerre sournoise et déloyale constitue, en somme, le plus bel éloge décerné à l'activité des Ṭaqafites, comme hommes d'Etat. Aucune autre tribu n'a mérité pareille distinction, pas même les Kalbites — si odieux aux Iraqains — sur lesquels s'appuya le pouvoir des Omayyades. Il faut dire, à la décharge des Arabes de Syrie, qu'ils demeurèrent absents de Karbalā et ne se trouvèrent qu'incidemment mêlés aux infortunes des ʿAlides. C'est une preuve nouvelle que les préventions contre les Ṭaqafites sont, en majorité, d'inspiration šīʿite.

Au lendemain de la soudaine disparition du Prophète, quand il fut question de désigner son successeur, l'homme du *Triumvirat*, Aboū Bakr, s'adressant aux Anṣārs, leur avait tenu ce langage : « نحن الامراء وانتم الوزراء ; à nous, Qoraišites le commandement, l'empire ; vous, Médinois, vous nous assisterez, en qualité de vizirs » (1). C'était pour les Anṣārs la réduction à

(1) Cf. *Yazīd*, 57.

la portion congrue. A cette cavalière mise en demeure, ils opposèrent leur propre programme : « منّا امير ومنكم امير يا معشر قريش ; nous aurons un émir, un chef ; vous, ô Qoraiś, vous aurez le vôtre ! » (1). Sans prétendre à l'hégémonie, cette formule réclamait nettement l'égalité de traitement dans le partage de l'autorité. De quel côté se trouvait le bon droit, nous n'avons pas à l'examiner (2). Par l'organe d'Aboū Bakr, les hommes de Qoraiś affirmaient leur détermination de garder pour eux seuls le pouvoir exécutif et invitaient les *Auxiliaires* médinois à les seconder en sous-ordre. De ces deux conceptions politiques opposées, celle des Anṣārs se trouvait être la plus conforme à la mentalité des Bédouins, foncièrement hostiles au principe monarchique, nous l'avons vu précédemment (3). La première, préconisée par les Qoraiś, témoignait seule d'un sens gouvernemental. L'amour-propre, l'étroitesse d'esprit des Médinois ne leur permirent pas de le comprendre. Encore moins ces cultivateurs pouvaient-ils soupçonner leur propre infériorité politique en face des habiles commerçants de la Mecque, rompus au maniement des grandes affaires. Cette inintelligence, ce désaccord entre les deux principales fractions de l'islam, achevèrent de rendre laborieuse la constitution du califat (4).

A l'avènement des Omayyades, trente ans après la mort de Mahomet, ces souverains savaient ne pouvoir compter sur l'aide de Médine. Connaissant par expérience la souplesse, l'intelligence pratique des « cousins » de Ṭāif, ils feront, nous l'avons dit, appel à leur concours. Ces derniers s'empresseront d'accepter la mission subalterne, dédaignée par les Anṣārs ; ceux-ci beaucoup mieux qualifiés, semble-t-il, par tous leurs antécédents, par leur dévouement plus ancien à la cause de l'islam. Et voilà comment les habitants de Ṭāif se trouvèrent désignés au rôle de

---

(1) Ṭab., *Annales*, I, 1823 ; comp. notre *Triumvirat*, 137.

(2) *Yazīd*, 73-74; cf. *Triumvirat*, 137. Encore moins la valeur historique de cette scène traditionnelle, exprimant nettement la thèse qoraiśite et la pratique gouvernementale au 1er siècle H.

(3) *Berceau*, I, 197 etc.; 252 etc.; 315 etc.; cf. *Yazīd*, 93, etc.

(4) Acuité de la crise, à l'époque de la « Ḥarra » ; cf. *Yazīd*, 200, etc.

wazīr, de ministres (1) des califes. L'opinion ne s'y trompa pas. Ḥāriṯa ibn Badr et les poètes, ses collègues, souligneront l'importance de cette désignation quand ils interpelleront Ziād :

Ton frère est le représentant d'Allah, le fils de Ḥarb, et toi, son digne, très compétent vizir.

اخوك خليفةُ الله ابن حَرْب وانت وزيرهُ نِعْم الوزيرُ (2)

Pendant que les Omayyades achèveront la formation politique des Arabes de Syrie, que le christianisme et la discipline des camps romains avaient sommairement dégrossis, ils réserveront à leurs vizirs ṯaqafites la tâche la plus ingrate : l'éducation des Bédouins de l'Iraq (3), rebelles entre tous, « matière de l'islam ». De cette masse demeurée inerte, ils devront tirer ce qu'elle pouvait donner : des soldats et des défenseurs de la religion qoranique. Pour bien marquer leur intention, les califes les préposeront على الحرب وعلى الصلاة, « à la guerre et à la prière » (4).

Se flattèrent-ils en outre de transformer les nomades en citoyens du nouvel empire ? Ces illusions, ils n'auront pu les conserver longtemps. Il suffit de se rappeler le découragement de Ḥaǵǵāǵ (5), à la fin de sa carrière, si remplie, après vingt années de luttes ; ses vibrantes apostrophes à ses administrés de l'Iraq, tous Bédouins (6) émigrés de la Péninsule : « يا اهل العراق يا اهل الفساق ومساوي الاخلاق , ô peuple de l'Iraq, ô race de mécréants, ramassis d'apaches ! » On ne peut pourtant lui reprocher de n'avoir pas travaillé à l'amélioration des mœurs. Ses mesures en faveur de

---

(1) وزير = aide, second dans le Qoran, 20, 30 ; 25, 37.

(2) Ṭab., *Annales*, II, 78 ; autre exemple ; *Aǧ.*, XVI, 11, l. 12. Ibn Ḥarb désigne le calife Moʿāwia.

(3) Cf. Qotaiba, *Maʿārif* E., 136, 18.

(4) Conformément à leur diplôme d'investiture. Sur le sens de *prière* dans cette formule, cf. *Moʿāwia*, 112, note.

(5) Cf. notre article Ḥaǵǵāǵ dans *Encycl. de l'islam*, II.

(6) Parmi eux beaucoup de B. Tamīm « اغلظ العرب واجفاها , les moins souples parmi les Arabes » ; *Aǧ.*, XVI, 37, 6 d. l.

l'agriculture, du commerce, sa réforme de la monnaie, de l'administration ne tendaient pas à un autre but (1). Mais il était écrit : le califat compterait parmi les Bédouins des soldats, mais non des citoyens. Cet échec ne saurait être attribué à l'incapacité des fonctionnaires de Ṭaqīf : elle tient à la constitution même de l'Etat arabe. Ḥaǧǧāǧ, affirme le Professeur G. Levi Della Vida (2), « assura à la fertile vallée du Tigre et de l'Euphrate une tranquillité, une prospérité dont elle n'avait plus joui depuis l'empire assyrien et qu'elle ne devait plus connaître dans la suite ».

Quand on étudie les origines et l'organisation du califat, on ne tarde pas à découvrir l'instabilité de la base, étayant cette énorme machine (3) : la contradiction perpétuelle entre la grandeur de l'entreprise et la disproportion des moyens employés pour la réaliser. Véritable tare originelle dont les effets ne pouvaient tarder à se manifester. La fondation d'un grand Etat suppose l'ordre, la discipline, la fusion des éléments destinés à entrer dans sa composition ; avant tout, une autorité capable de forcer au respect de la loi (4), l'entente au sein des classes dirigeantes, l'accord entre les conquérants. Autant de conditions de succès, dont on cherche vainement la trace chez les conquérants bédouins, du moins dans les provinces orientales, celles-là même échues en partage aux gouverneurs, originaires de Ṭāif.

Une opération préliminaire, une sorte de révolution sociale s'imposaient. La source première du mal, de l'incurable anarchie de la race, se trouvait dans le nomadisme. C'est le nomadisme qu'il aurait fallu pouvoir supprimer. Or, le Qoran considère bel et bien la vie pastorale comme le lot ordinaire, l'état normal de l'humanité (5) ; لِكلّ أُمّة, dira-t-il, de toute

---

(1) Cf. Périer, *op. cit.*, 253 sqq.

(2) *Rivista di cultura*, Déc. 1920.

(3) Cf. *Moʿāwia*, 273.

(4) « Der Begriff des rechtlichen Zwanges war den Arabern unbekannt ; überall herschte in letzter Instanz das Reservatrecht der persönlichen Entscheidung » ; Procksch, *op. cit.*, 58. Gouverneur de l'Iraq, ʿAmmar ibn Yāsir s'entend publiquement traiter de ايُّها العبد الاجدع ; Balāḏorī, *Ansāb*, 98 *a*.

(5) Arabe, la seule qu'il envisage ; voir précédemment, pp. 8, 161.

race, de tout groupe social. Ainsi le pélerinage, l'acte le plus solennel de la religiosité arabe, n'aurait, selon lui, d'autre but que de « remercier Allah pour l'augmentation, la prospérité des troupeaux » (1). Et comme si le Qoran craignait qu'on ne se méprenne sur la portée de cette grave affirmation, il ajoute : « pour chaque peuple, لكلّ امّة, nous avons déterminé un cérémonial sacré afin de lui permettre d'invoquer le nom d'Allah sur les troupeaux qu'il lui a accordés » (2). Ce qui nous ramène au concept de la vie pastorale et nomade. Il faut conclure de nouveau que « la révélation » qoranique ne visait que le peuple arabe. Le Prophète n'a pu ignorer à ce point les conditions sociales des empires grec et perse.

Les Bédouins, émigrés de la Péninsule, ne le comprirent pas différemment. Partout où ils se groupèrent dans l'Iraq, ils avaient conservé les mœurs et la vie nomades. Par dessus la tribu, le Qoran (3) avait entrevu la division de l'humanité en groupes moins restreints, شعوب. Il en avait profité pour émettre un timide appel en faveur de l'union. Sourds à cet appel, les Bédouins n'avaient retenu que l'organisation atavique du clan. L'Iraq, c'était Baṣra et Koūfa, les « deux centres », مصران, comme on les appelait (4). Le reste ne comptait guère. Là battait le cœur de la province, dont les fiévreuses pulsations se propagaient et portaient le désordre jusqu'aux frontières de l'immense vice-royauté, soumise aux régents ṯaqafites. D'origine et de fondation arabes, les « deux centres » n'avaient rien d'une agglomération urbaine. Ils représentaient en réalité de vastes *bādias* (5) ; réunion hétéroclite de tentes, de huttes en boue ou en roseaux, de cimetières et d'amas d'immondices. Les nomades gitaient pêle-mêle avec leurs troupeaux et leurs esclaves, groupés au gré de leurs affinités

---

(1) *Qoran*, 22, 29.

(2) *Qoran*, 22, 35. Kasimirski traduit : «...*sur la nourriture* que Dieu leur accorde de leurs troupeaux » ; un des nombreux à-peu-près dont fourmille sa version.

(3) Voir plus haut Qoran; 49, 13.

(4) *Moʿāwia*, 31.

(5) Cf. notre *Bādia*, p. 91, etc.

et plus encore de leurs rancunes (1). Ils y mettaient en commun tous leurs instincts de haine, tous les ferments de discorde, toutes les divisions historiques, apportés du désert. A cet arriéré de querelles, de dissensions, dont les poètes bédouins ne cessaient de rafraîchir la mémoire — héritage néfaste de la *ǧāhilyya,* gentilité — étaient venues s'ajouter les convoitises, les rancœurs, allumées par 30 années de conquêtes et de guerres civiles ; ce que l'islam appelle l'âge d'or des Compagnons et des « califes راشدون ».

Cette antinomie ne pourra échapper à l'auteur du Qoran, quand il essaiera de jeter les bases de l'Etat islamique. C'est à son corps défendant, qu'il dispensera ses adhérents bédouins de la *hiǧra,* émigration, à savoir, l'obligation de s'arracher au milieu de leur tribu et de la vie nomade pour venir s'établir à Médine, sa capitale. Fidèle à cette doctrine du Maître, la Tradition ne cessera de polémiquer contre le تَعَرُّب , les mœurs et les conceptions bédouines. Je l'ai montré dans la *Bâdia et la Ḥîra.* Elle considèrera le retour au désert, après la *hiǧra* — à savoir le séjour dans les villes — comme une sorte d'*irtidād,* apostasie ; elle l'énumèrera parmi les *kabā'ir,* péchés capitaux (2). Le motif de cette sévérité, c'est que le séjour dans la *bādia,* désert, amène l'abandon des جماعات , réunions cultuelles (3). Si les ḥadīṯ préconisent l'établissement dans les villes, *fosṭāṭ,* c'est toujours pour le même motif, l'assistance aux جماعات (4). Chez les saints personnages, les traditionnistes blâment le تعرّب , non pas les « beduinische Manieren », comme a compris M. Meissner (5), mais le retour à l'idéal nomade. Avec raison d'ailleurs. En Occident, le *paganus,* habitant des campagnes, adhéra le dernier au christianisme. Ainsi le Bédouin opposera la plus tenace résistance à l'islam et vouera finalement à l'échec les efforts de ses éducateurs, ṯaqafites et omayyades.

---

(1) Cf. *Ziād*, 27 etc.
(2) Ibn al-Aṯīr, *Nihāya*, E. II, 186 ; III, 78.
(3) Ibn al-Aṯīr, *op. cit.*, III, 137, 5.
(4) *Ibid.*, III, 200, bas.
(5) I. S. *Ṭabaq.*, VII¹, 91, 21, cf. p. XXXII ; Ḥanbal, *Mosnad*, VI, 58.

Qu'on compare ces lignes qu'un « Qoraiśite ʿalide قرشيّ علويّ, descendant de Mahomet, le prophète arabe»(1), le sayyd Moḥammad Raśīd Riḍā consacre, dans la revue *Al-Manār,* à la situation dans l'Arabie contemporaine. « Des millions d'hommes peuvent affirmer pour en avoir été témoins ou l'avoir appris par des attestations irrécusables que les Bédouins du Ḥiǵāz et des provinces arabes sont retombés dans une barbarie pire qu'au temps de la *ǵāhilyya,* gentilité. Ils razzient, pillent, volent, massacrent, sans égard pour la vie des pélerins, ni pour les villes saintes ni pour les mois sacrés. Aucun de ces excès ne leur paraît blâmable ; ce sont les fruits de leur industrie, comme ils s'expriment. Ils ne pratiquent ni la prière ni le jeûne. S'ils exécutent le pélerinage, ils ne s'inquiètent pas d'en observer les prescriptions, mais ils en profitent pour piller, voler, tuer, quand ils en ont les moyens » (2). Devant cette anarchie, créée et perpétuée par le nomadisme, Ziād et ses successeurs se trouvèrent pratiquement désarmés.

C'est que, pour atteindre efficacement le nomadisme et, par lui, l'individualisme invétéré de l'Arabe, il aurait fallu briser les cadres de la tribu, abolir les institutions primitives, la confusion administrative, introduite par cet embryon d'organisation sociale : tels le *ṯār* ou la loi du sang (3), ensuite le droit de justice privée, reconnu à l'individu par dessus l'autorité hiérarchique ; deux concessions sanctionnées et sanctifiées par la révélation qoranique. Pour ne l'avoir pas mieux compris, ou, si l'on aime mieux, pour avoir voulu concilier l'inconciliable : le *patriarcalisme* bédouin avec l'organisation régulière d'un vaste empire, pour avoir enfin repris la chimère des quatre premiers califes : la fondation d'un Etat exclusivement arabe, la dynastie omayyade et, avec elle, *l'arabisme,* l'hégémonie injustifiée de la race arabe, succomberont. Ces antinomies précipiteront la catastrophe plus sûrement que les intrigues des ʿAlides et des

---

(1) Ce sont les qualificatifs qu'il adopte dans *Al-Manār*, XX, 33.

(2) *Al-Manār*, XXI, 228.

(3) Cf. O. Procksch, *Ueber die Blutrache bei den vorislam. Arabern*, passim. L'islam échoue à briser, au profit de l'autorité, la cohésion de la tribu ; *ibid.*, p. 83 etc.

ʿAbbāsides contre le régime omayyade.

Un des premiers dans la série des lieutenants ṯaqafites des Sofiānides, semble s'en être rendu compte. Ce fut Ziād ibn Abīhi. Les auteurs arabes le reconnaissent, avec Moʿāwia, comme un maître, un précurseur en matière de politique gouvernementale (1). Je crois découvrir un indice de cette divination dans le programme, développé par lui, à son entrée en charge, dans la mosquée de Baṣra. Dans sa substance, l'authenticité du morceau ne saurait être contestée, pas plus que pour certains discours de Ḥaǧǧāǧ (2). Il semble avoir existé une éloquence officielle, inaugurée par les vice-rois ṯaqafites, dont la tradition devait se perdre sous le régime absolu des ʿAbbāsides.

A moins de reconnaître en cette composition un exercice de rhétorique — hypothèse peu vraisemblable chez un personnage aussi convaincu — le programme de Ziād ne saurait être qu'une déclaration de guerre à l'anarchie importée du désert, aux institutions de la tribu, obstinément maintenues dans les cités, fondées par les conquérants. Ziād, le puissant orateur, y expose la contradiction, perpétuée par ces mœurs archaïques, avec la mission d'un grand empire, d'un Etat constitué. Une menace permanente pour la tranquillité publique, c'était la *daʿwa*: mot d'ordre ou de passe, cri d'appel ou de guerre, commun à toute une tribu. Ce cri prétendait affirmer l'unité, la parenté qui étaient censées relier les contribules et, d'autre part, mettre sous la protection de toute la tribu le concept religieux, qui seul, dans l'anarchie du désert, garantissait l'existence des individus. A la première audition de la *daʿwa,* tous les membres du clan nomade, tous ses alliés ou confédérés, étaient tenus de venir se ranger autour du contribule en détresse, de le défendre, fût-ce contre les agents du pouvoir, en mettant de côté toute autre considération, sans avoir le droit de s'informer des motifs de son appel, de la justice de sa cause; انصر اخاك ظالماً او مظلوماً, « défends ton frère, à tort ou à raison ». Dans une société inorganique, comme celle

(1) Cf. *Ziād*, 15.

(2) Lequel assimile également le تعرّب à l'*irtidād* ; Moslim, *Ṣaḥīḥ*[1], II, 92.

de l'Arabie des Scénites, ce dicton avait affirmé une vérité salutaire, la sainteté de la vie individuelle(1), le droit de tous—y compris le plus humble — à l'assistance inconditionnée de leurs frères de sang. Le Qoran(2,175) observe pertinemment : « le talion, قصاص, devient une garantie pour votre vie, ô hommes doués d'intelligence, si vous craignez Allah ». C'était convenir combien, dans la pratique, cette loi lui paraissait d'une application délicate, dans un milieu aussi passionné que celui des Bédouins. Faussée par leurs tendances extrémistes, elle devait fatalement ruiner le sentiment de l'autorité dans un Etat hiérarchique. Situation d'autant plus alarmante que les tribus se trouvaient maintenant groupées dans des centres. La guerre de conquêtes les avait armées et enrichies. Elles demeuraient sous l'influence de chefs, d'agitateurs sans scrupules, ne poursuivant que leur intérêt particulier.

Ziād n'hésitera pas à bousculer, à traiter de radoteurs (2) ceux qui, parmi les vieux Compagnons de Mahomet, s'obstinaient à glorifier le régime anarchique de l'ancienne Arabie, à déplorer la ruine du chaotique califat médinois. Décidé à briser avec ce passé, voici comme il haranguera ses administrés de l'Iraq :

« Malheur à qui parmi vous fera entendre la *da'wa* de la gentilité (3) ! Il aura la langue coupée. Vous avez inventé des crimes inconnus ; je découvrirai pour chaque méfait un châtiment approprié. Celui qui noiera un de ses concitoyens, je le jetterai à l'eau. Qui percera le mur d'une demeure ou y mettra le feu, je le brûlerai ou lui fendrai la poitrine. Les violateurs de tombeaux se verront enterrés vivants » (4). Telle était la situation à Baṣra, une des grandes métropoles de l'islam, 40 ans après la mort de Mahomet. Un poète contemporain manifeste son écœurement, à la vue de

---

(1) Cf. Procksch, *op. cit.*, 42.

(2) Ibn 'Asākir (éd. Badrān), V, 420.

(3) دعوة الجاهلية. On la fait interdire par Mahomet ; Moslim, *Ṣaḥīḥ*, I, 43-45 ; de même la عصبيّة de tribu ; Bagawī, *op. cit.*, II, 108 ; comment on cherche à atténuer le sens... انصر اخاك (*ibid.*), pour en émousser la pointe anarchique.

(4) Ṭab., *Annales*, II, 74 ; cf. *Ziād*, 39.

ce spectacle, et ne voit d'espoir qu'en Ziād, l'homme providentiel, « assisté par Allah » :

Esprit libéral, tu apparus, au milieu d'un siècle inique, où le mal s'affichait publiquement ;

Où, les hommes divisés par leurs passions, les cœurs ne prenaient plus la peine de dissimuler leurs haines.

Le sédentaire tremblait ; les alarmes enveloppaient le nomade en marche ou au campement.

A ce moment parut l'épée d'Allah, Ziād... ! (1).

La mort ne lui laissa pas le temps d'achever son œuvre. Son programme sera repris par son fils et succeseur, ʿObaidallah. Il en poursuivra inlassablement l'exécution, au milieu des troubles qui signalèrent le règne de Yazīd Ier (2). L'énergie de Ḥaǧǧāǧ n'aboutira qu'à des « réformes partielles, à tenir en laisse la population de l'Iraq » (3). En désespoir de cause, il faudra, à certains moments, recourir à des mesures extrêmes : la déportation en masse des Bédouins perturbateurs. Ziād en expédiera 50.000 avec femmes et enfants au Ḫorāsān (4). Seul ce remède violent parviendra à assurer un répit momentané aux provinces orientales, où leur insubordination perpétuait l'anarchie. Le Bédouin — et ici nous nous trouvons d'accord avec Ibn Ḫaldoūn — le Bédouin demeure incapable de fonder un gouvernement.

Pour discipliner les nomades, les transformer en citoyens de l'empire arabe, en soldats de l'expansion islamique, Ziād songea à développer parmi eux le sentiment religieux (5). Sprenger s'est laissé éblouir par les

---

(1) Ṭab., *Annales*, II, 78. Le poète ʿOdail (*Aǧ.*, S. I. 139, 4) donne également à Ḥaǧǧāǧ le titre de سيف الله, déjà décerné à Mahomet par Kaʿb ibn Zohair ; *Aǧ.*, XV, 149, 7 d. l. Ḥaǧǧāǧ accuse les traditionnistes de déformer les ḥadīṯ ; Ibn ʿAsākir (éd. Badrān), IV, 76, 7 d. l.

(2) Cf. *Yazīd*, 131-144.

(3) Qotaiba, *Maʿārif*, E. 136.

(4) Cf. *Ziād*, 109 etc.

(5) Il est compté parmi les « ascètes » ; I. ʿAsākir (Badrān), V, 406.

théories renaniennes. Il attribue donc le succès du monothéisme qoranique parmi les Bédouins à leurs prétendues «convictions monarchiques»(1). Ziād connaissait trop ses anarchiques administrés pour nourrir d'aussi extraordinaires illusions. Mais il a deviné l'importance du facteur religieux. Ainsi dans l'Europe médiévale, le christianisme avait civilisé les tribus barbares. Avant et après l'hégire, les poètes attestent la profonde influence produite sur les Arabes par les magnificences du culte chrétien. Par malheur, le rigide monothéisme qoranique ne possède pas de liturgie. Ziād paraît avoir déploré cette lacune. Tout ce qu'il put faire, ce fut de donner plus de solennité à la prière publique du Vendredi.

Ḥaǵǵāǵ poursuivra le même but. M. L. Massignon (2) assure que les sermons de Ḥaṣan al-Baṣrī, son contemporain, « sont restés les plus sobres et les plus beaux prônes, *khoṭab*, que l'islam ait connus ». Je lui comparerais volontiers ceux de Ḥaǵǵāǵ, à la tournure si foncièrement arabe. Les deux orateurs développent fréquemment des thèmes identiques. Rien n'autorise à supposer que la tradition iraqaine, nettement hostile au vice-roi ṯaqafite, les lui a prêtés gratuitement.

« La mosquée est essentiellement citadine » (3). Pour transformer les Bédouins en citadins, ensuite en citoyens, Ziād imagina de construire des mosquées monumentales qu'il orna de peintures et de mosaïques, à l'instar des basiliques byzantines (4). Les califes marwānides marcheront sur ses traces. C'est aux Omayyades et à leurs lieutenants ṯaqafites que l'islam devra la première ébauche de ce qu'on pourrait appeler le culte musulman. Un neveu de Ziād, le ṯaqafite ʿObaidallah ibn Abi Bakra, pratiquera le premier à Baṣra les ablutions rituelles. Son initiative lui vaudra les plaisanteries grossières de la population bédouine de cette ville (5).

---

(1) *Moḥammad*, I, 249.

(2) *Lexique technique de la mystique musulmane* (Paris, 1922), p. 171.

(3) Renan, *Marc Aurèle*, p. 410.

(4) Cf. *Ziād*, 95. Pour l'éloquence religieuse de Ḥaǵǵāǵ, voir des spécimens dans Ibn ʿAsākir, *op. cit.*, IV, 48, 60 ; *ʿIqd*[1], III, 22. Je me demande comment M. Nöldeke a pu signaler l' « imponierenden Ceremoniell » de l'islam; *Oriental. Skizzen*, 104.

(5) I. S. *Ṭabaq.*, VII[1], 138, 10-14.

Du Qoran les nomades n'accepteront que les doctrines s'accordant avec leurs conceptions particularistes (1), par exemple la distinction entre conquérants et tributaires; ceux-ci destinés à nourrir les vainqueurs.« Combattez les mécréants...et parmi les possesseurs de l'Ecriture ceux qui ne suivent pas la religion de vérité, jusqu'à ce qu'humiliés ils paient le tribut» (2). Avec cet idéal, comment concilier la fusion des races ? A moins d'adopter la plus récente théorie des nationalistes turcs. Ils n'hésitent pas à distinguer, jusque dans le Qoran, des stipulations « universelles », *moǧmal*, donc perpétuelles, intimées *urbi et orbi*, et d'autres « spécifiques », *mofaṣṣal*, ces dernières ne valant que pour un pays et pour une époque, donc temporaires de leur nature, sujettes à révision (3). Quel que soit l'accueil, réservé à ces doctrines modernistes par l'islam contemporain, les Bédouins du Ier siècle de l'hégire n'étaient, en aucune façon, prêts à les admettre.

Et voilà comment les remarquables hommes d'Etat sortis de Ṭāif échouèrent dans leur mission éducatrice auprès des Arabes de l'Iraq. Ils réussirent toutefois à atténuer momentanément les plus lamentables effets de l'anarchie bédouine. Résultat très appréciable. En permettant aux Omayyades d'organiser définitivement le califat, ils contribueront à la consolidation, ils assureront l'avenir de l'islam, pendant la crise de croissance qu'il traversa, au premier siècle de l'hégire, tâches qui avaient dépassé la capacité de ʿAlī et de ses trois prédécesseurs.

---

(1) Pour le *ṯār*, cf. Procksch, *op. cit.*, 66 etc., 73 etc.

(2) Qoran, 9, 29.

(3) Dr Ahmed Muhiddin, *Die Kulturbewegung im modernen Türkentum* (Leipzig, 1921), p. 57.

TABLE ANALYTIQUE (*).

A.

ʿAbbās ibn ʿAbdalmoṭṭalib : ses vignes à Ṭāif, 39 ; ses richesses, 119 ; 126 ; — et l'usure, 137.

ʿAbbās ibn Mirdās, poète, 112.

ʿAbbāsides, 39, 57, 59, 103, 124, 139, 155, 166; les—hostiles aux Ṯaqafites, 174 etc., 178 etc., 195.

ʿAbdallah, fils de ʿAmrou ibn al-ʿAṣi, 51 ; propriétaire au Sarāt, 127 (Voir *Waht*).

ʿAbdallah, fils du calife ʿOmar, 132.

ʿAbdalmadān (Banoū), 76.

ʿAbdalmalik le calife, 17, 129, 140, 150, 154, 158, 166, 171. (Voir *Ḥaǵǵāǵ*, *Nomaïrī*).

ʿAbdalmoṭṭalib : les Abyssins et — 84 ; il creuse un puits à Ṭāif, 124.

ʿAbdalʿozzā, ancêtre des Ṯaqafites, 68.

ʿAbdalqais (Banoū), 148.

ʿAbdarraḥmān ibn Abi'l-Ḥakam, neveu de Moʿāwia, 37 ; 68.

ʿAbdmanāf, 131.

ʿAbdṯaqīf : le théophore —, 57, 186. (Voir *Ḥaǵǵāǵ*).

Abeilles, 39, sqq. (Voir *Miel*).

ʿAbīd ibn al-Abraṣ (poète), 38, 145 sqq., 150.

Ablutions : Bédouins de Baṣra et les —, 7, 198.

Aboū ʿAmir, 68.

Aboū Bakr (calife), 9 ; pourquoi il mourut de mort naturelle, 167; 188, 189.

Aboū Bakra, 57, 139 ; étymologie de son nom, 176 ; 184 ; — et les ablutions, 198.

Aboū Ḏarr : la *Śīʿa* et —, 14.

Aboū Horaira, 14.

Aboū Lahab, 184.

Aboū'l-ʿAbbās, le poète, 129.

Aboū'l-faraǵ, partial pour les ʿAlides, 53, 155, 157. (Voir *Aġāni*).

Aboū'l-Ḥakam, 68, 171.

Aboū'l-Qāsim (Voir *Mahomet*).

Aboū Mariam, 85.

Aboū Miḥǵan (poète), 35, 68, 144 ; caractère de sa poésie, 151 etc., 157.

Aboū Oḥaiḥa, le banquier, 125.

Aboū Riǧāl, 34, 66, 67, 128, 141, 181, 184, 186. (Voir *Lapidation*).

Aboū Sofiān, 5, 36, 85, 90, 92, 119, 120, 121, 122, 123 sqq., 139. (Voir *Omayyades*, *Sofiānides*).

(*) Très complaisamment compilée par mon confrère, le R. P. Ferdin. Taoutel.

Les chiffres indiquent les numéros des pages mis entre crochets. Les chiffres *gras* renvoient aux passages les plus importants.

Abraham : la légende d' — et le Qoran, 11 ; — et Ṭāif, 47.
Abyssinie, 66; 83.
Abyssins, 84, 94, 96, 181.
Acacias, 19, 27, 46.
ʿAd : la légende de —, 58.
ʿAddās et Mahomet, 84, 85.
ʿAden, 96, 116.
ʿAdī, clan qoraiśite, 9.
ʿAdī ibn Zaid (poète) et la critique arabe, 150.
Aḏraʿāt : son vin, 36.
Afṣā, ancêtre des Ṯaqafites, 60.
Āgāni (recueil), 21 ; sa partialité pour les ʿAlides,52; 72,150, 154,157. (Cf. *ʿAlides*).
Agar, mère d'Ismaël, 47.
Aġrad (poète), 151.
Agriculteurs, 6, 113, 191. (Voir *Anṣārs*, *Juifs*).
Aḥābīś, 69.
Aḥlāf, 57, 63, 65, 68, 72, 103, 104 sqq., 113, 118, 119, 121, 151.
Aḥlāfites. (Voir *Aḥlāf*).
Aḫṭal (poète), 152.
Aḫnas ibn Śarīq, 14.
Aḥwas (poète), 157.
ʿAiśa bint Ṭalḥa, 51, 52, 53, 156, 168. (Voir *Joutes*).
ʿAlā' (al-) ibn Ḥāriṯa, 121, 122.
ʿAlī ibn Abi Ṭālib, 9, 41,58, 65 ; sa virtuosité poétique, 104-105; 133,161,166, 168, 176, 178 ; — et les récits hostiles à Ṭāif, 184, etc., 199. (Cf. *Renan*).
ʿAlides, 57, 166, 167, 174, 178 sqq., 188, 195. (Voir *Hāšimites*, *Śīʿā*).
ʿAlī, fils de Ḥosain, 51, 187.
Allah, 7, 28, 29, 107; les prophètes devant le tribunal d'—, 161.
ʿAmir (Banoū), 114.
ʿAmir ibn aṭ-Ṭofail (poète), 31 ; son emphase, 77-78.
ʿAmrou ibn ʿOmair, 68, 100.
ʿAmrou ibn al-ʿAsi, 25, 127, 139, 169,174. (Voir *Waḥṭ*).
ʿAnbasa ibn Abi Sofiān, 127.
Anṣārs, 5, 16, 103, 107, 120,132, 164 sqq., 167, 169, 183, 188 sqq.
Anṣāriens : «waṣyya » du Prophète en leur faveur, 164. (Voir *Anṣārs*).
ʿAntar (poète), 146.
Apiculture (l'), 39, sqq.
ʿAqīq, 48.
Arabes, 9, 15, 17, 41, 43, 54, 61, 66, 73, 88, 102, 103, 107, 110, 119, 137, 155, 188, 190, 198, 199.
Arabie, 18, 34, 59, 62, 67, 70, 77, 84, 89, 97, 100, 113, 114, 118, 136, 137, 145,158, 162 sqq., 194. (Voir *Winckler*).
ʿArafa, ʿArafāt. 19, 28, 86.
Araméen (l'), 8.
Architecture (l') à Ṭāif, 71.
ʿArġ (al-), 18, 21, 24, 126.
ʿArġī (al-), 21, 26, 30, 157.
Aʿśā Hamdān (poète) et le *ḥadīt* des « deux imposteurs», 183.
ʿAṣabyya, 10.
Aś'aṯ ibn Qais, 133.
Asbāb an-nozoūl, 14.
ʿAsīr, 77.
Aṣmaʿī (al-): — et Ṭāif ; 48; son jugement sur les Banoū Hoḏail, 148.
ʿAttāb, 123.
Aus ibn Abi Aus, 15.
Aus ibn Ḥoḏaifa, 15.
Azd (Banoū), 19.
ʿAẓīm al-qariatain, 102-103.
Azraq (al-), 87.
Azraqī, 137.

B.

Bāb as-salāma, à Ṭāif, 23.
Bābiste (religion) : le Qoran invoqué contre la —, 8.

Babylonie, 36, 95. (Voir *Iraq*).
Bādia, 192.
Badr, 82, 123, 149.
Bagdad, 178.
Baġīla (tribu), 19.
Bakr (tribu), 10, 60.
Baisān : vin de —, 36.
Baitrās : vin de —, 36.
Bakrī (encyclopédiste) : son empirisme, 25, 75.
Banques, Banquiers, 13, 25, 36, 40, 71, 79, 99, 108, 119, 125, 136.
Baqīʿ (al-), 24.
Baṣra, 7, 139, 166, 192, 195, 196, 198. (Voir *Ablutions*).
Baṭḥāʾ (quartier à la Mecque), 71.
Bédouins, 5, 6, 7, 9, 12, 15, 26, 30, 31, 40, 44, 45, 46, 55, 62, 67, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 77, 79, 91, 93, 99, 112, 117, 136, 143 sqq., 151, 152, 155, 165, 168, 169, 180, 181, 182, 190 sqq., 192 sqq., 199.
Bétyles, 45, 95.
Beurre, 43, 114. (Voir *Miel*).
Beyrouth : vin de —, 36.
Blau, 104.
Bornier (de) : le *Mahomet* de —, 40, 41, 161.
Bosr ibn Arṭaa, 65.
Burckhardt, 21, 23, 24, 33, 45, 47.
Byzance, 108.

C.

Califat, 5, 154, 162 sqq., 167, 189, 191, 196.
Califes (les) راشدون, 173, 193.
Capitation, 88.
Caravanes, (les), 49, 117, 118.
Cavalerie, 76 ; la — et le Qoran, 107, 109.
Céréales, 22, 23, 32.
Chameau, 46, 62.
Charbon, 113.
Chasseurs (les) à Ṭāif, 126.
Chrétiens, christianisme, 7, 38, 59, 76, 85, 86, 87, 136, 190, 193, 198. (Voir *Nestoriens*.)
Commerce de la Mecque, 10, 189, 196.
Compagnons du Prophète : peu nombreux à Ṭāif, 13-14 ; 27, 51, 64, 73, 87, 110, 128, 131, 153, 156, 165, 170, 182, 193, 196. (Voir *Ṣaḥābīs*).
Concombres : plat préféré du Prophète, 42.
Congélation de l'eau à Ṭāif, 19, 31.
Cuir (le) : article d'exportation, 114, 125. (Voir *Reliure*, *Tanneries*).
Culte (le) musulman, 198.

D.

Dahāʾ, 110.
Dāhia : les grands — de l'Arabie, 138, 139.
Dahr, le « destin » des Bédouins, 155.
Damascène (la), 47.
Dattes, 33, 137. (Voir *Moṭār*).
Daus (Banoū), 14, 19.
Déportation, 197.
Daʿwa, 195, 196.
Dialecte : pureté du — ṯaqafite, 142.
Doʿmi, ancêtre des Ṯaqafites, 60.

E.

Ecoles à Ṭāif, leur célébrité, 136. (Voir *Pédagogue*).
Ecriture (l') à Ṭāif, 136.
Egypte, 118, 127, 128.
Eléphant (expédition de l'), 96. (Voir *Abyssins*).
Elevage, 114.
Eloquence : l' — officielle, 195 ; les prônes, 198. (Voir *Ḥaǧǧāǧ*).
Ensablement de l'Arabie, 13, 62. (Voir *Winckler*).
Envie (l') : péché national des Arabes, 102, 175.
Epée d'Allah, 197.

Esclaves, 85.
Exégèse, 65, 80, 128. (Cf. *Asbāb an-nozoūl*, *Tafsīr*).
Exil : Ṭāif, lieu d' — des grands personnages, 129.
Exportation (l') à Ṭāif, 69.
Extrême Orient, 96.

F.

Fadak (oasis), 6, 72.
Fāloūġ, 40.
Farazdaq (poète), 134, 157.
Fatalisme, 152, 161. (Voir *Qoran*).
Fāṭima, fille de Mahomet, son caractère, 53, 168, 179, 181, 185, 187. (Voir *Renan*).
Femmes: les — et le séjour à Ṭāif, 51 etc.; énergie des — préislamites, 52-53; 99; 130; — ṯaqafites recherchées, 131; 141. (Voir *Sobaiʿa*).
Fétiches, 28.
Fiġār (bataille d'al-), 54, 98.
Financiers, 5, 117. (Voir *Banquiers*).
Foires : voir *Ḥīra*, *ʿOkāẓ*.
Forêts du Sarāt, 22, 32, 114. (Voir *Chasse*).
Froment : le — donne de l'esprit, 138.
Fruits de Ṭāif, 29, 33.

G.

Ġāhilyya, 11, 56 ; licence, legs de la—, 193, 194.
Ġāḥiẓ : — et la légende de Ṯamoūd, 57 ; il déclare intraduisible la poésie arabe, 144; comment il juge les poètes de Ṯaqīf, 150, 151, 153, 154 ; il proclame la supériorité intellectuelle des Ṯaqafites, 160.
Ḡailān, 30, 64, 65, 72, 93, 99, 119, 131, 142 ; ses poésies, 150.
Ġarīr (poète), qualifié de «ʿafīf », 157.
Ḡaur, région basse, 18, 46, 152. (Voir *Tihāma*.)
Ḡazwān (mont), 18, 20, 23, 46, 62, 114, 129.
Généalogistes : leur partialité, 59.
Géographes arabes, 75. (Voir *Bakrī*, *Maqdisī*, *Yāqoūt*).
Ḡifār (Banoū), 14.
Ġildān ou Ġilḏān, 24, 65, 106.
Ġodda : l'hiver à —, 50.
Ġoḏām (Banoū), 40, 62, 66.
Ġoḥfa (oasis), 6.
Gomme, 113.
Ġoraś, 76, 94.
Ġośam, ancêtre des B. Ṯaqīf, 68, 105.
Goudron, 22, 114.
Grammairiens : — à Ṭāif, 142; leur jugement sur Omayya ibn Abi's-Ṣalt, 149 ; leur purisme exagéré, 155.
Guépard : chasse au —, 22.
Ḡyara, ancêtre ṯaqafite, 68.

H.

Ḥabība (Omm), 131, 174.
Ḥadīṯ, 12, 25, 34, 43, 47, 124; les «maulās» et les — hostiles à Ṭāif, 175.
Ḥaḍrā' de Damas, 50.
Ḥaġġāġ, 4, 16, 17, 29, 57, 58, 68, 121, 133, 139 sqq., 153, 156, 159, 160, 168 sqq., 183 sqq., 195, 198. (Cf. *Ḥasan al-Baṣrī*).
Haġar : « porter des dattes à — », 35.
Ḥaibar (oasis), 6, « porter des dattes à—», 35 ; 46, 72, 75, 77, 83, 89. (Voir *Juifs*).
Ḥakam, Ḥakamides, 126, 129.
Ḥālid, fils du calife Yazīd Ier, 171.
Ḥalīf : cf. *Aḥlāf*, 170.
Hamdānī (géographe) : son jugement sur le dialecte du Sarāt, 142, 143.
Ḥanīf (les) : 81-82.
Ḥanīfa (Banoū) : Mahomet et les —, 183.
Ḥansā' (poétesse), 75.
Ḥaram, 32 ; — de la Mecque, lieu d'asile, 91-92.

Harem, 55, 120, 131, 187. (Voir *Femmes*).
Ḥāriǵites, 10.
Ḥāriṯ al-A'war : les ḥadīṯ 'alides et—,186.
Ḥāriṯ ibn Kalada, « médecin des Arabes », 142.
Ḥāriṯa ibn Badr (poète), 150, 190.
Ḥaṣan al-Baṣrī : ses prônes, 198.
Ḥassān ibn Ṯābit (poète), 66,149.
Hāśimites, 9, 13, 84, 101, 126, 131, 165.
Hāśimyyāt (poèmes), 177.
Hawāzin (Banoū) 10, 60, 61, 62, 66,70, 77, 95, 97, 107, 108, 112, 114, 118, 120, 143, 148.
Ḥiǵāz, 3, 5, 9, 10, 11, 14, 18, 20, 29, 33,38, 45, 48, 50, 51, 53, 65, 69, 72, 73, 75, 76, 80, 83, 87, 93, 97, 99, 113, 118, 137 sqq., 152, 154, 161, 162, 171, 182, 187, 194. (Voir *la Mecque*, *Tihāma*).
Hiǵra : son obligation, 193.
Ḥilm, 103, 110, 138, 177. (Voir *Lyall*).
Ḥimā, 106.
Ḥirā' (mont) : Sprenger et — 49.
Ḥīra (ville):*Aḥlāf* de—,105-106; foires de—, 118.
Hiśām ibn 'Abdalmalik : comment il juge les 'Abbāsides, 178.
Ḥodaibyya, 110, 123.
Hoḏail (Banoū) : miel des —, 40; puristes, 143 ; poètes et bons coureurs, 143, 148.
Ḥoǵr ibn Adī, 132, 176, 179.
Ḥonain, 64, 73, 85, 97, 100, 108, 110, 112, 122.
Ḥorāsān, 36, 197.
Ḥosain ibn 'Alī, 175, 177. (Voir *Karbalā*).
Ḥoṭaiṭ, ancêtre des Ṯaqīf, 68,105.
Huart (Clément), 149.
Hugo (Victor), 161.
Huile de Ṭāif, 37.
Hydromel : comment on le prépare, 40.

I.

'Ibād de Ḥīra, 106.
Ibn 'Abbās, 23, 48 sqq., 66, 128, 133, 178.
Ibn al-Aṯīr : son jugement sur l'auteur de l'*Aǵāni*, 52.
Ibn al-Ḥanafyya : ses relations avec Ṭāif, 129, 178, 187.
Ibn 'Asākir (encyclopédiste) : sa méthode, 170.
Ibn Ǵod'ān, 40, 149. (Voir *Fāloūǵ*).
Ibn Hiśām, 37, 50,60, 81 ;— et les citations poétiques, 104, 112.
Ibn Ḫaldoūn, 140; jugement sur les Bédouins, 197.
Ibn Isḥāq, 60, 81, 137.
Ibn Zobair, l'anticalife, 103, 129, 165.
'Ilāǵ, ancêtre ṯaqafite, 68.
Impérialisme arabe : voir *Arabes*, *Haǵǵāǵ*.
Impôt, 58, 98.
Inde, 96.
Indigénat (l') en Arabie, 122.
Individualisme (l') des Bédouins, 9, 17, 103, 113, 169, 194, etc.
Industrie à Ṭāif, 113.
Infidèles : leur expulsion d'Arabie, 89.
Iraq, 40,57, 58, 118, 126, 166, 170, 171, 181, 188, 190, 192, 197, 199.
Irtidād, péché capital, 193.
'Isā (Le Christ), 123.
'Isā ibn 'Omar, 142.
Isaïe (prophète), 43.
Islam : Bédouins « matière » de l' —, 5 ; universalité de l' —, 7, 11 ; 16 ; 98 ; la Syrie et l' —, 160 ; le modernisme dans l'—, 199; les Ṯaqafites et la cause de l'—, 199. (Voir *Culte*, *Mahomet*, *Qoran*, *Snouck Hurgronje*).
Ismaël (légende d'), 11, 47, 146.

J.

Joutes à Ṭāif, 53.
Juifs : les—et l'agriculture au Ḥigāz, 34 ; commerçants et navigateurs, 38 ;—blonds 38 ; beurre et miel chez les— 43; 85 ; — de Ṭāif, 87 ; — de Ḫaibar, 89 ; 105 ; 107.

K.

Kabā'ir, 193.
Ka'b ibn Mālik (poète), 34
Ka'ba, 13, 28, 47, 71, 84, 95, 115.
Kalada, 68.
Kalbites, 188.
Karbalā, **132** sqq., **174** sqq., 176, 188. (Voir *'Alides*, *Šī'a*).
Kasimirski : sa version du Qoran, 70, 192.
Kodā, 20.
Komait (poète), 177.
Koūfa, 58, 166, 169, **192**.

L.

Laḫmides, 95. (Voir *Ḥīra*).
Laine, 114.
Lapidation des tombes, 67. (Voir *Aboū Riġāl*).
Lāt (al-), 85, 88 ; trésor d' —, 90, 91, 109.
Latifondistes, 175. (Voir *Ḥaṛṛāṛ*).
Levi Della Vida, 65, 105, 191.
Liban, 19, 33, 45, 47.
Livres : goût des—chez les Arabes, 116.
Loqaim, 23.
Lotus, 27.
Lyall : sa définition du « ḥilm », 177.
Lyya (al-), 18, 24, 74, 75.

M.

Maçons à Ṭāif, 72.
Maġāzi, 10.
Maġāfir, 42.
Mahomet : Prophète national, 7 ; — et l'universalité de l'islam, 8 ; 9, 10, 11; — et le miel, 41 ; la sieste, les parfums et— 42-43 ; — à Ṭāif, 85 ; guéri à 'Okāẓ, 86 ; 90, 91, 92, 97, 99, 102 ; il maudit les Mālikites, 108 ; 109, 117 ; travaille à maintenir l'harmonie entre Mecquois et Anṣārs, 120 ; 123, 125, 129, 131, 132, 133; le poète-lauréat de—, 149; 156 ; — et l'avenir de l'islam, **161** ; il recommande les Anṣārs, 164 ; 174 ; — et les Ṯaqafites, **181** etc. ; 189.
Maḫzoūmites, 13, 25, 100, 102.
Maimoūna, 131.
Mālik (Banoū), 65, 103, **104** sqq., 108.
Mālik ibn 'Auf, 63, 65, 74.
Mālikites : voir *Banoū Mālik*.
Manāqib, 18.
Manār (*al-*), Revue citée, 80, 148, 194.
Manāt (déesse), 155.
Maqdisī, géographe, amateur de l'exactitude, 20.
Marḥala : sa valeur, 20.
Mariti (Abbé), 144.
Marwān (le calife), 129, 131.
Marwānide (dynastie), 56, 66, 126, 129, 167, 171, 177, 198.
Mas'oūd, mari de Sobai'a, **54**, 64, 65, **68**, 72.
Mas'oūdī, 89.
Massignon, 198.
Maulā, 170, **175**.
Mecque (la), 5,6,9,10; Ṭāif et—, deux villes-sœurs, « les deux Mecques, **11-17** ; 35,66,71; ḥaram de—91-92; 93; 100,101; relations entre Ṭāif et —, **116** etc; 139 ; la musique à—, **154**; 162; 181,182. (Voir *Ḥaram*, *Médine*, *Qoraïšites*).
Mecquois, 54, 95, 109.
Médecins, 86, 142. (Voir *Moines*).
Médine, 5,6,43, 46, 48, 72, 75,77, 83,93,99,

101,105,107, **121**, 140,154, 155,162, 164, 182. (Voir *Anṣārs*, *Yaṯrib*).
Médinois, 16, 57, 120, 137, 188. (Voir *Anṣārs*).
Mehemet-Ali : Ṭāif et—, 32, 77.
Meissner, 193.
Mer Rouge, 94.
Mésopotamie, 59,163. (Voir *Iraq*).
Miel, 40 sqq.; beurre et—, 43.
Minā, 28, 86.
Moʿāwia, 17,37,50,65, 82,89, 120, 126,139, 166 sqq., 168,**170**, 171,174 sqq., 195.
Modernistes en Turquie, 199.
Moġīra ibn Śoʿba, **14**, 15,16, 65, **68**, 84, 91, **92**,111,118, 131, 139, 152, 165 sqq., 168, 170, 182.
Mohallabides, 14.
Moḥammad Raśīd Riḍā, 194.
Moḫtār, **16**, 132, 176.
Moines : médecins, 86.
Monabbih, ancêtre des Ṯaqafites, 60.
Moqtadir (calife ʿabbāside), 23.
Moratorium : le Qoran et le—, 100.
Mosquée : caractéristique ; zèle des Marwānides et des gouverneurs ṯaqafites, 197-198 ; peintures et mosaïques des—, 198.
Moṭār (Dattes de), 29,33.
Moʿtazila (Parti des), 167.
Mozdalifa, 28.
Musiciens, 129, **144**, **154**. (Cf. *Mecque*).
Mythologie ṯaqafite, 28. (Voir *Waġġ*).

N.

Nabīt, ancêtre des Ṯaqafites, 60.
Nabt ibn Yaqdom, ancêtre des Ṯaqafites, 64.
Naġd, 7,18,23. 62,70,77, 94. 97,114,161.
Naǵrān, 62,76,**77**,87; ʿOmar et l'expulsion des chrétiens de—, **89**, 94, 95,101,136.
Naḫla, 33.
Naʿmān (vallée de), **19**.
Naqā'iḍ : voir *Ǵarīr*.
Naṣr ibn Moʿāwia (Banoū), 63, 65, 74, 107.
Nationalisme de tribu, 10. (Voir *ʿAṣabyya*).
Nestoriens en Arabie, 86.
Nil : l'eau du—et l'hydromel, 40.
Ninive, 87.
Nöldeke, 3; —et l'universalité de l'islam, 8; son opinion sur l'auteur de l'*Aġānī*, 53.
Nomadisme, **191**, **194**.
Nomairī (poète), 144, 153, **157** etc. (Voir *Zainab*).
Noms bibliques chez les musulmans, 86.
Noṣaib (le poète), 130.
Nasīb : le—dans la poésie, 157.
Nourrissons : beurre et miel donné aux—, 43.

O.

Oasis du Ḥiǵāz, 6. (Voir *Fadak*, *Ḫaibar*, *Médine*, *Taimā'*, *Wādi'l-Qorā*).
ʿObaid, père putatif de Ziād, 87.
ʿObaidallah, fils de Ziād, 166,**176**,181,184, 197; 198. (Voir *Karbalā*).
ʿOḏra (Banoū) : poètes et mangeurs de dattes. 139.
ʿOfaif ibn ʿAuf, 63,65.
ʿOǵaimī, 11, 28, 47, 48, 84.
Oḫāẓa, 63, 64.
Oḥod, 107, 123.
ʿOkāẓ : Nestoriens à—, 86, 95, 116.
ʿOmar, le calife, 4,**16-17**, 25,26, 36,39, 89, 132, 160, 166, 167, 168,185.
ʿOmar II, 48, 132, 170.
ʿOmarides, 132.
ʿOmar ibn Abi Rabīʿa (poète), 20, **52**, **53**, 129, 157.

Omayyades, 5,13,16,17,21,30, 51,53,57,58, 66,75,102, 103,120,123, 125,131,134,152, 154, 156, 162,164, 166,169, 171 sqq., 176 sqq., 178, 180, 181 sqq., 188 sqq., 193 sqq., 198, 199. (Voir *Marwānides*, *Sofiānides*).
Omayya ibn Abi's-Ṣalt, 31,40,59,63,65,66, 68,73,79 sqq., 87, 117,119,123,144, 149, 151, 154, 156. (Voir *Schulthess*).
Omm al-Ḥakam, 37.
Omm Ḥabība, 131, 174.
Oncle maternel : importance de ce titre parmi les Arabes, 125.
Orientalistes (les) et la tradition anti-omayyade, 16, 133.
'Orwa ibn Mas'oūd, 15 etc., 54, 68,90,101, 110, 111, 122, 123, 131, 141.
'Otba, frère du calife Mo'āwia Ier, 127.
'Oṯmān (le calife), 17, 126, 142, 160, 166, 167, 168, 169.
'Oṯmān ibn Rabī'a, 15.
'Oṯmānyya (parti des), 167.
Oṭom : architecture des—, 72.
'Oyaina ibn Ḥiṣn, 112, 131.

P.

Palmeraies, 77. (Voir *Oasis*).
Palmier (le) au Ḥigāz, 33.
Papyrus, 115.
Paraboles évangéliques dans le *ḥadīṯ*, 182.
Paradis : arbres du—, 27; miel au—, 41.
Parfums : Mahomet et les—, 42-43.
Patriarcalisme, 194.
Pédagogues : méprisés en Arabie, 136, 140.
Pélerinage, 9 ; le—d'après le Qoran, 192.
Perse, 8, 72.
Pharaon et les Omayyades, 181.
Poésie, poètes, 12, 109, 126, 129, 133 ; la—arabe est intraduisible, 144 etc., 157 ; la—politique, 180; 193, 198.
Prière : « la prière moyenne » الصلاة الوُسطى, 71, 91 ; les « cinq prières », 181. (Voir *Vendredi*).
Pronunciamientos: leur fréquence sous les premiers califes, 167.
Puits (creusement des), 23, 29.

Q.

Qādisyya, 152.
Qais (Banoū) confédération, groupe des—, 54, 61, 65, 66, 77.
Qais ibn al-Ḫaṭīm (poète), 82.
Qaisites, 61, 64, 70, 113. (Voir *Banoū Qais*).
Qasī, ancêtre de Ṯaqīf, 46, 66, 134.
Qaṣīda, 151 sqq., 157.
Qorā, 49.
Qoraiś, 6,17,25,32,47, 52, 54; le nom de—, 98 ; 117, 122, 129, 130, 137 sqq., 166. (Voir *Qoraišites*).
Qoraišites, 5,10,16, 34,36, 49, 56,77,82,94, 96, 97,98 sqq., 107,108,110, 113,118,123, 129, 156, 164, 167, 169, 178, 183,188.
Qoran, 7; le—et l'universalité de l'islam, 8; 12; le miel dans le—, 40-41 ; 44 ; 58; sens de وَسَط et اوْسَط dans le—, 70; 71; le —et l'incrédulité des Bédouins, 79 (98, 99); emprunts évangéliques dans le—,83; 84 ; le—et les Juifs, 88 (137) ; le—et la cavalerie, 107; le—, les Juifs et l'usure, 137; 142; le—et les poètes, 147;149; le—et le fatalisme, 152; 161, 162 ; le—et le verset des « peuples », شعوب , 175 ; le—et le nomadisme, 191-192 ; le—et le talion, 196 ; le—et les modernistes turcs, 199.
Qoss ibn Sā'ida, 86.
Qoṭbaddīn (chroniqueur), 20.

R.

Rabī'a (fils de), 125.
Rabī'a, fils d'Omayya ibn Abi's-Ṣalt, 66.
Rāfi' ibn Yazīd, 14.
Raisin, 33, 36, 113. (Voir *Zabīb*).
Razzias : leur but est la rapine, 147.
Religion (la) à Ṭāif, 79-93.
Reliure des livres à Ṭāif, 116.
Renan, 166; comment il juge 'Alī, 'Aiśa et Fāṭima, 168; 198. (Voir *Sprenger*).
Résine (la) et la gale du chameau, 22, 113. (Voir *Goudron*).
Rhodes (île de), 128.
Ridda ou sécession des Arabes, 9.
Rokba, 18, 26.
Ruse : le Bédouin confond—et intelligence, 138.

S.

Ṣabr, qualité maîtresse du Bédouin ; en quoi elle consiste, 97.
Ṣaḥābīs, 153. (Voir *Compagnons* du Prophète).
Sa'īd ibn 'Obaid, 14.
Salāma, 23.
Ṣāliḥ le prophète, 58.
Salmān al-Fārisī, 46.
Ṣa'loūk : le—est poète, 148.
Saloūl (Banoū), 77.
Samoūm (vent), 114.
Ṣan'ā', 96.
Satīḥ (le *kāhin*), 125.
Satire : elle a inspiré l'histoire, 180 etc. (Voir *Poésie*).
Sarāt (chaîne du), 8, 12,13, 18, 37, 40, 42, 46, 48, 50, 56,59, 61, 62, 63, 70, 73,77,85, 89, 97, 99, 113,114,117,121,124, 127, 142, 154, 182.
Śarāt (région), 19.
Schultens, 144.
Schulthess, 80. (Voir *Omayya ibn Abi's-Ṣalt*).
Sédentaires, 3,5,10, 62,70,71, 82,144 sqq., 165 sqq., 182.
Śī'a, Śī'ites, 8, 14, 133, 177, 178, 179,181, 188. (Voir *'Alī*, *'Alides*, *Karbalā*).
Sieste : Mahomet et la—, 42.
Sīra (vie du Prophète), 9, 42, 60, 70, 72, 101, 102, 112, 124, 125, 149, 186.
Sismique (Effets de l'activité) en Arabie, 18-19.
Snouck Hurgronje et l'universalité de l'islam, 8, 124, 161 ; — et les « Śo'oūbyya », 175.
Sobai'a, 53,68,131,141; la tente de—,54-55.
Sofiān ibn 'Abdallah, 15.
Sofiānides, 126, 167, 169, 171. (Voir *Omayyades*).
Soieries de 'Aden, 116.
Sokaina, fille de Ḥosain : sa frivolité, elle régente la mode, 51-52.
Solaimān (calife): — et le miel de Ṭāif, 40; son jugement sur Ṭāif, 46.
Śo'oūbites, Śo'oūbyya, 78, 119, adversaires de la suprématie arabe ; étymologie de leur nom, 175.
Somayya, 68, 90, 121, 176.
Ṣorma Aboū Qais, 81.
Spa : Ṭāif, le—du Ḥigāz, 45.
Sprenger : —et le mont Ḥirā', 49-50, 104; jugement de Wellhausen sur—,166; —et les « convictions monarchiques » des Bédouins, 197. (Voir *Renan*).
Syrie, 6, 25, 33, 36, 45, 47, 48, 62, 118,160, 163, 166, 170, 179, 188, 190.

T.

Tabāla, 76, 94.
Taboūk (oasis), 6.
Tafsīr, 70, 102. (Voir *Exégèse*).

Ṭāif, Ṭāifites. (Voir la *Table générale*).
Taim (Banoū), clan qoraišite, 9.
Taimā' (oasis), 6, 72.
Ṭalḥa ibn 'Obaid, 47.
Talion : le—et le Qoran, 196.
Tamīm (Banoū), 10 ; leur indiscipline, 190.
Tamisier (Maurice) 23, 25, 45, 46, 73, 75, 89, 114, 154.
Ṯamoūd, Ṯamoūdites, 56, 181. (Voir *Qoran*).
Tanneries à Ṭāif, 115.
Tanoūḫ (Banoū) de Ḥīra, 106.
Ṯaqafites, 13, 56, 58, 61, 65, 66, 69, 75, 94, 97, 98, 137 sqq., 170, 178, 179, 183, 185, 188 sqq., 193. (Voir la *Table générale*).
Ṯār : la loi du—et le Qoran, 194.
Ṯaqīf, 13,20,58,60, 68, 117, 123, 124,130, 180 sqq. (Voir *Ṯaqafites* et la *Table générale*).
Ṭarafa (poète), 150.
Ṭawāf : tombes d'Aboū Rigāl et d'Ibn Abbās et le—, 67.
Tihāma (région), 8,12,13,18,20, 23, 26,37, 42,45, 46, 47, 69, 76, 96, 97,108,113, 120, 152, 162.
Tobba' : les—et le Qoran, 76.
Ṭoraiḥ (poète), 150.
Ṯorayya à Ṭāif, 51, 53.
Tournois à Ṭāif, 53.
Tradition (la), 4, 39, 67, 71, 72, 92, 102, 105, 111, 126, 137, 162, 173 sqq., 183, 193.
Turcs : les—nationalistes, 199,
Turpin, 6; sa description de Ṭāif, 98.

U.

Usure (l') : à Ṭāif, 136 etc.; à la Mecque, chez les Juifs, 137. (Voir *Naǵrān*).

V.

Vaches dans le Sarāt, 31.
Vendredi : prière du—, 21, 198.
Vergers à Ṭāif, 29. (Voir *Paradis*).
Vignes à Ṭāif, 24, 29, 128. (Voir *Zabīb*).
Villégiature à Ṭāif, 48 etc.
Vin, 35, 36 sqq., 113, 119, 152, 157. (Voir *Raisin*, *Zabīb*).
Vinaigre de Ṭāif, 35, 113.

W.

Wādi'l-Qorā (région), 6, 33,75.
Waǵǵ (al-) : vallée, sanctuaire de—, 18, 28, 32.
Wahhābites, 89.
Waḥṭ (al-) : domaine et vignoble de—,18, 23, 24, 127, 128.
Walīd I (calife), 17, 57,127, 129, 166.
Walīd II (calife), 132, 134, 141, 158.
Waraqa ibn Naufal, 81, 84.
Wellhausen, 106. (Voir *Sprenger*).
Winckler : —et l'ensablement fatal de l'Arabie, 13, 34.
Woḥāẓa, (voir *Oḥāẓa*).

Y.

Yād (tribu) : — et la généalogie des Ṯaqafites, 59, 60, 61, 63, 66.
Yaḥyā, le ḥasanide : —et l'imāmat zaidite, 187.
Yaḥiā ibn Naufal, 151.
Yaman, 66. (Voir *Yémen*).
Ya'qoūbī : — et le mariage de Zainab, fille de Mahomet, 131.
Yāqoūt : son empirisme, 25.
Yaṯrib, 72, 88, 139, 184. (Voir *Médine*).
Yazīd I (calife), 17, 166, 171, 174, 176, 197.
Yazīd ibn al-Ḥakam, 150.
Ya'li ibn Morra, 14.

Yémen, 8,19,31, 46,48, 62,72,75,76,88, 94, 96, 105, 118, 121, 142, 151.
Yoūsof, père de Ḥaǵǵāǵ, 68.
Yoūsof ibn ʿOmar, 177, 181, 184.

Z.

Zabīb : — et l'eau de Zamzam; exporté au dehors, 36 ; — et le calife ʿOmar, 36, 113 ; la spécialité de Ṭāif, 120, 125, 178.
Zaid ibn Ḥāriṯa (affranchi et favori de Mahomet), 42.
Zaid ibn ʿAlī, 177,179.
Zaid ibn ʿAmrou, 81, 84.
Zainab, femme de Mahomet, 42.
Zainab, fille de Mahomet, mariée à Ṭāif, 131.
Zainab, sœur de Ḥaǵǵāǵ, 153. (Voir *Nomairī*).
Zainab : la—chantée par le poète Nomairī ; fréquence du nom de—,158.
Zamzam (puits) : saveur de son eau ;—et le « zabīb », 36, 124, 126, 178. (Voir *Zabīb*).
Zobaida, femme de Hāroūn ar-Raśīd :—et Ṭāif, 27.
Ziād ibn Abīhi, 4,16,17, 57, 58, 68,87, 90, 133, 139 ; sa fortune extraordinaire, 164; 166,168,169, 178; 181; 190, 195; —: les mosquées et le culte de l'islam, 195-198.
Zohair ibn Ǵaḏīma, 62.
Zohra (Banoū), 122.
Zohrī : —et Walīd II ; sa bibliothèque, 134.

ERRATA.

P. 14,	n. 3, l. 4,	*au lieu de*	Aḫnaś,	*lire* :	Aḫnas.
P. 19,	ligne 19,	*au lieu de*	Gazwān,	*lire* :	Ḡazwān.
P. 20,	ligne 3,	*même correction.*			
P. 21,	note 4 : « Pour اوّل تهامة, Yāqoūt a confondu Al-ʿArǵ de Ṭāif avec celle entre Médine et la Mecque ».				
P. 23,	note 5,	*au lieu de*	evec,	*lire* :	avec.
P. 31,	note 3,	»	nourrît-elle,	»	nourrit-elle.
P. 33,	ligne 11,	»	coigns,	»	coings.
P. 38,	note 1,	»	أُزَيرِق ,	»	أُزَيرِق .
P. 40,	note 5,	»	اكْدَر ,	»	اكْدَر .
P. 40,	note 5;	*lire* :	*Taisīr al-woṣoūl*, III, 150.		
P. 43,	note 1,	*au lieu de*	مطيَّب ,	*lire* :	مطيَّب .
P. 46,	ligne 1,	»	*Gaur*,	»	*Ḡaur*.
P. 51,	note 0,	»	revindrons,	»	reviendrons.
P. 52,	n. 4, l. 2,	»	صبح ,	»	اصبح .
P. 59,	note 6,	»	بقيّة ,	»	بقيَّة .
P. 62,	ligne 9,	»	Goḏām,	»	Ǵoḏām.
P. 64,	ligne 2,	»	فأنّي ,	»	فإنّي .
P. 64,	dern. l.,	»	*ḡār*,	»	*ǵār*.
P. 77,	ligne 12,	»	Gaṭafān,	»	Ḡaṭafān.
P. 88,	note 5,	»	Ḏoū Nawās,	»	Ḏoū Nowās.
P. 96,	note 15,	»	aint,	»	aient.
P.110,	note 7,	»	Ṭāifites,	»	Qoraiśites.
P.112,	note 4,	»	Ḥiśām,	»	Hiṣām.
P.123,	ligne 1,	*mettre après* « aristocratie mecquoise», *le renvoi à la note* 1.			
P.131,	note 2,	*au lieu de*	Amīna,	*lire* :	Amina, آمنة .
P.153,	note 3,	»	*Osd*, V, 209-291,	»	V, 290-291.

TABLE GÉNÉRALE.

Page

AVANT-PROPOS . . . . . [3]-115

INTRODUCTION. — Les sédentaires, éducateurs des Bédouins.—La Mecque, Ṭāif, les deux villes-sœurs, « les deux Mecques ». — Nombre restreint des « Compagnons » ṭāifites ; leur tardive conversion. Entraîneurs d'hommes ; leur supériorité sur les Anṣāriens. — Les Ṭāifites, lieutenants, ministres des Omayyades dans la fondation du califat et l'expansion islamite. . [5] 117

I. LA RÉGION DE ṬAIF — La chaîne du Sarāt. — La distance, les routes entre la Mecque et Ṭāif.— Site de la ville.— Les environs. Extension du territoire. — Le mont Ḡazwān. — Pâturages et forêts. — Hameaux et centres de culture. — Propriétés qoraiśites. — Al-ʿArǧ, Lyya, Rokba, Al-Waḥṭ ; Al-Waǧǧ et son sanctuaire. — Le creusement des puits. . . . . [18]-130

II. FERTILITÉ DE LA RÉGION. — Les dattiers. — La culture du froment. — Terrains de chasse. — Les vergers ; « tous les fruits de la Syrie ». — Les vignobles ; Aboū Miḥǧan, « l'Horace » des Arabes. Le « zabīb » de Ṭāif.— Les Juifs, marchands de vin. — L'apiculture. Le miel dans le Qoran et chez les Bédouins. — Miel et beurre administrés aux nourrissons. . . [31]-143

III. ṬAIF, VILLÉGIATURE DU ḤIǦAZ.— Ṭāif, « le Spa » de l'Arabie; « un coin de Syrie, transporté au Ḥiǧāz ». Exode des Mecquois vers Ṭāif, leur villégiature favorite. — Ṭāif et le Qoran — La sainteté idéale de la Mecque.— Les dames mecquoises à Ṭāif ; le trio : Ṯorayya, ʿAiśa bint Ṭalḥa, Sokaina. — « La tente de Sobaiʿa ». . . . . [45]-157

IV. LA POPULATION DE ṬAIF ; DISCUSSIONS GÉNÉALOGIQUES. — Faisceau de rancunes accumulées contre Ṭāif. — Le théophore ʿAbdṯaqīf et Ḥaǧǧāǧ. — Ancêtres de Ṯaqīf : Yād et l'aïeul éponyme Ṯaqīf. — Raisons pratiques

Page

qui décident en faveur de Hawāzin. — Puissance de cette tribu. — Les « Aḥlāf », partisans de Yād. — La poésie apocryphe. — La tombe d'Aboū Riġāl et la « lapidation » des tombes. — Tableau généalogique des principales familles ṯaqafites. . . . . [56]-168

V. La ville de Ṭaif. — Son importance ; la seconde ville du Ḥiǵāz. — L'architecture domestique à la Mecque et à Ṭāif. — Le plan des « oṭom ». — Le courage des Bédouins. — Enceinte de Ṭāif ; fortins sur son territoire. — Appartient-elle au Ḥiǵāz ou au Yémen ? — Influences du Yémen ; relations de commerce et de guerre. — Le poète ʿAmir ibn aṭ-Ṭofail et les razzias yéméniques. . . . . [69]-181

VI. La religion à Ṭaif. — Absence de l'idée religieuse et réalisme de la poésie préislamite. — Un poète religieux, Omayya ibn Abi's-Ṣalt et les « ḥanīf » arabes. Valeur, authenticité de son recueil. A quelle religion appartenait-il ? — Indifférence des Ṯaqafites. — Les chrétiens à Ṭāif, à ʿOkāẓ. — Les Juifs de Ṭāif. — Conversion de Ṭāif à l'islam. — Marchandages, absence de conviction. — Moġīra ibn Śoʿba, représentant de la mentalité ṯaqafite. — La liquidation du sanctuaire d'Al-Lāt. . . . . [79]-191

VII. Le rôle économique. — Position centrale de Ṭāif ; routes commerciales qui y aboutissent. — Importance du marché de ʿOkāẓ. — Relations entre Ṭāif et le Yémen. — Pour conserver ces avantages, les Bédouins du Sarāt résistent à l'islam. — Les Ṯaqafites, grands voyageurs. — Leurs rapports avec la finance de la Mecque. — Le prêt à intérêt et la législation qoranique. — Absence de solidarité à Ṭāif. — Le titre qoranique, « chef des deux cités », disputé entre Ṭāif et la Mecque. . . . . [94]-206

VIII. Partis politiques. — Aḥlāf et Banoū Mālik. — Incertitude des annales préislamites. — Les Aḥlāf : indigènes ou métèques ? Ils n'appartiennent pas à l'aristocratie de Ṭāif. — Ils deviennent les plus forts, représentent, contre les B. Mālik, l'influence, le parti qoraiśites. — Ils sont maîtres du sanctuaire national. Leur suprématie militaire et intellectuelle. — Défiances séparant les deux partis : elles survivent à la défaite de Ḥonain. — Les poètes aḥlāfites. — Ces divisions intestines ont nui à la prospérité de Ṭāif. — Son commerce d'exportation ; l'industrie du cuir. . . . . [104]-216

IX. Entre Qoraiś et Ṯaqif ; relations économiques et familiales. — Voyages d'affaires, relations financières avec les Mecquois. — Echange entre la population des deux cités. — Ṭāifites établis, naturalisés à la Mecque. —

Page

Assistance militaire aux Qoraiśites. — Domaines mecquois dans le Sarāt ; importance des possessions omayyades, avant et après l'hégire. — Le domaine d'al-Waht.— Sous le califat, Ṭāif lieu d'exil des grands personnages. — Alliances matrimoniales entre les deux villes ; recherchées pour la réputation de finesse des Ṯaqafites.--La journée de Karbalā et l'histoire de Ṭāif.— On se vante de descendre des Ṯaqafites chez les califes et hommes d'Etat omayyades. . . . . [117]-229

X. Les écoles et le mouvement intellectuel. — Pratique de l'usure ; pourquoi Ṭāif est mise en cause ? — Les Ṯaqafites, mangeurs de froment ; d'où leur réputation de finesse, leur habileté dans les affaires. — Les « dāhia » ṯaqafites. — L'écriture, les écoles à Ṭāif. — La profession de pédagogue chez les Arabes.—Ḥaǧǧāǧ fut-il maître d'école ?—L'éloquence, les grammairiens, les médecins à Ṭāif. — Le dialecte ṯaqafite et celui des Banoū Hoḏail. . . . . [136]-248

XI. La poésie a Ṭaif.— L'Arabe, mal doué pour la poésie.—Les poètes hoḏailites. Pourquoi les poètes sédentaires sont inférieurs à leurs collègues bédouins ?—Le rang d'ordre qu'on accorde aux poètes sédentaires.—Omayya ibn Abi's-Salt : la défaveur attachée à sa poésie.—Jugement sur les poètes ṯaqafites. — Monotonie de la poésie arabe. — Aboū Miḥǧan, son inspiration plus indépendante, plus spontanée. — Les musiciens de Ṭāif ; moins considérés que ceux des « Villes saintes ». Cette infériorité tient à la décadence graduelle de Ṭāif, non à un relèvement dans la moralité.— Pourtant les poètes ṯaqafites affichent plus de réserve que les rimeurs contemporains. — Quelle était la Zainab chantée par Nomairī ? . . . . . [144]-256

XII. Le déclin des Ṭaifites au Ier siècle de l'Hégire.—Le destin de l'islam se décide hors de l'Arabie. — Déclin de Ṭāif, distancée par Médine. — Villégiature de l'aristocratie islamite — Fortune et situation politique des Ṭāifites ; causes qui les favorisent. — Ziād, type de l'homme d'Etat ṯaqafite. — Ils se rallient aux Omayyades ; faveur dont ils jouissent. .. [160]-272

XIII. Pourquoi la tradition se montre hostile a Ṭaif.—Accord des partis antiomayyades dans cette hostilité. — On reproche aux Ṯaqafites les services rendus aux Omayyades. —Acharnement des Śī'ites, en mémoire de Karbalā et des martyrs 'alides. — Comment la Tradition exploite la satire, ramasse les anecdotes apocryphes — On s'en prend au patriotisme des anciens Ṯaqafites ; leurs descendants ont martyrisé la famille du Prophète. — Duplicité des 'Abbāsides.—L'autorité de Mahomet invoquée contre Ṭāif. — « Les deux imposteurs de Ṯaqīf ». —'Alī et Ṭāif. — Origine śī'ite de ces traditions hostiles . . . . . [173]-285

Page

XIV. Les Ṭaqafites éducateurs des bédouins ; leur échec.—Les Médinois réclament leur part dans le califat. — Les Ṭaqafites, vizirs des califes, éducateurs des Bédouins.—Contradiction dans la constitution du califat.— Maintien des institutions de la tribu. — Le nomadisme, la Tradition et le Qoran. — Koūfa et Baṣra, agglomérations de nomades. — Lutte des régents ṭaqafites contre l'indiscipline des Bédouins. — Raisons de leur échec. — Services rendus par eux au califat et à l'islam. . . . . [188]-300

Table analytique . . . . . [200]-312

Errata. . . . . [211]-323

Table générale. . . . . [212]-324

MÉLANGES DE L'UNIVERSITÉ SAINT-JOSEPH
BEYROUTH (SYRIE)
Tome VIII, fasc. 5.

G. DE JERPHANION, S. J.

LE ROLE
DE LA SYRIE ET DE L'ASIE MINEURE
dans la formation
DE L'ICONOGRAPHIE CHRÉTIENNE

IMPRIMERIE CATHOLIQUE
BEYROUTH (SYRIE)
1922

Le rôle de la Syrie et de l'Asie Mineure dans la formation de l'Iconographie chrétienne

Le rôle de l'Orient dans la formation de l'iconographie du haut Moyen âge et des siècles qui ont précédé la Renaissance a été souvent mis en lumière et personne n'en conteste plus l'importance (1).

Mais, comme l'on sait, une question plus délicate a été soulevée depuis

---

(1) Pour l'art chrétien primitif, bien des auteurs réclament une origine orientale. Voir Bréhier, *L'Art chrétien, son développement iconographique*, Paris, 1918, p. 55. M. Millet, dans l'ouvrage que nous analyserons (p. 581) semble se ranger à la théorie de Wulff qui revendique pour Antioche « le cycle évangélique des catacombes et des plus anciens sarcophages décorés de frises, le groupe entier des sarcophages à colonnes ». Si l'on entend par là que l'art chrétien primitif—comme tout l'art romain—dérive de l'art hellénistique nous n'y saurions contredire. Mais si l'on veut qu'en fait les premiers motifs de la peinture ou de la sculpture chrétienne aient apparu en Orient, il nous semble que toutes les raisons apportées ne prévaudront pas contre ce fait que les plus anciens exemples de ces motifs nous sont révélés par Rome, qu'ils s'y montrent durant trois siècles, non pas d'une façon discontinue, mais s'enchaînant dans un ensemble organique dont nous pouvons suivre le développement. Rien ne permet, semble-t-il, d'affirmer que l'art chrétien n'est pas né à Rome. D'autre part, il est inutile de faire observer que l'iconographie primitive, d'un caractère abstrait et symbolique, disparaît au cinquième siècle, pour faire place à une iconographie plus complexe et plus riche, celle dont nous parlons ici, que l'on peut revendiquer à peu près exclusivement pour l'Orient. Ajoutons que, dans tout ce qui suit, nous avons en vue l'iconographie évangélique (entendue au sens large) laquelle, pour les siècles dont nous parlons, constitue à peu près toute l'iconographie chrétienne.

quelques années : préciser la nature de cès influences et les courants dont elles dérivent. L'Orient est vaste et n'a jamais eu, ni dans son esprit, ni dans son art, cette unité qu'un regard superficiel croit y découvrir. On a singulièrement abusé des mots « byzantin » et « byzantinisme ». En matière d'art, qu'il s'agît de style ou d'iconographie, on a souvent traité de « byzantin » tout ce que l'Occident recevait des rives orientales de la Méditerranée. Cette manière de parler est impropre. Byzance n'est pas tout l'Orient; l'art byzantin n'est pas tout l'art d'Orient. Ainsi, dans l'architecture du sixième siècle, une différence absolue apparaît à l'œil le moins observateur entre les monuments byzantins et ceux d'Egypte, de Syrie, d'Asie Mineure, de Mésopotamie, d'Arménie. Bien plus, en plusieurs de ces pays, les ruines conservées nous montrent quantité d'écoles locales (1). N'en serait-il pas de même pour l'iconographie ?

Sur ce point, malheureusement, nos renseignements sont plus clairsemés et leur témoignage ne se présente pas toujours avec le même caractère de certitude.

Du cinquième et du sixième siècles, il ne nous reste, comme peintures, que les débris conservés en Egypte par les sables du désert. La mosaïque, plus solide, a été plus épargnée. Le mont Sinaï, Salonique, Ravenne, Parenzo, Naples nous offrent des œuvres importantes, mais la plupart détachées de leur sol d'origine.

Des grandes décorations qui ont orné les églises de Palestine et de Syrie, d'Asie Mineure et de Constantinople, il ne subsiste rien. La description de Choricius, pour Saint-Serge de Gaza (2), celle de Nicolas Mésaritès

---

(1) Voir *MFO*, t. IV, 1910, p. XVI, ce que nous avons dit de la diversité des types d'architecture et d'ornement rencontrés par Miss Bell dans les divers districts de Cappadoce.

(2) *Choricii Gazaei orationes, declamationes, fragmenta*, édition Boissonade, Paris, 1846, p. 91-98. Le passage a été résumé dans Bayet, *Recherches pour servir à l'histoire de la peinture et de la sculpture chrétiennes en Orient avant la querelle des Iconoclastes* (Paris, 1879), p. 60-62, et souvent cité depuis. Voir, par exemple, Diehl, *Manuel d'art byzantin* (Paris, 1910), p. 186.

pour les Saints-Apôtres de Constantinople (1) peuvent, en quelque mesure, suppléer à la disparition des monuments. On y joindra les descriptions, énumérations ou allusions qui viennent incidemment sous la plume des écrivains ecclésiastiques, telles les peintures du martyre de sainte Euphémie décrites, au commencement du cinquième siècle, par Astérius d'Amasée (2). Plus tard, les auteurs qui ont défendu les images nous font connaître quelques-unes des œuvres antérieures. Néanmoins, la somme de tous ces renseignements est peu considérable.

Plus nombreux, ceux qui nous sont fournis par les objets mobiliers. Mais ils n'ont point « l'immobilité de la pierre. La plupart, sur un feuillet de parchemin, sur une lame d'or ou sur une mince plaque d'ivoire, ont émigré sans conserver aucun souvenir de leur origine. Les rares qui soient restés fixés au sol ne nous livrent pas toujours le secret de leur âge» (3). Pourtant quelques œuvres apparaissent qui peuvent être rattachées, avec certitude, à telle partie de l'Orient.

Laissant de côté l'Egypte, nous citerons, pour la région syro-palestinienne : l'évangéliaire syriaque de la Laurentienne à Florence, œuvre du moine Rabula, dont nous savons qu'il fut achevé l'an 586, au monastère de Zagba, en Mésopotamie ; les manuscrits syriaques de Paris (n° 33) et d'Etchmiadzin (4) dont la date n'est pas aussi exactement connue ; la col-

---

(1) Publiée dans Heinsenberg, *Die Apostelkirche in Konstantinopel*, Leipzig, 1908, p. 10-96. Voir Diehl, *Manuel*, p. 189.

(2) Migne, *PG.*, 40, col. 336-337. Voir Bayet, *Recherches*, p. 63-64, où sont réunis d'autres témoignages.

(3) Millet, *Recherches sur l'iconographie de l'Evangile*, p. IX.

(4) Voir Strzygowski, *Das Etschmiadzin Evangeliar* (*Byzantinische Denkmaeler*, I), Wien, 1891. Le manuscrit est une copie arménienne du dixième siècle, mais faite sur un original ancien et conservant quelques miniatures du manuscrit primitif. Pour les autres objets cités, la plupart très connus, on trouvera la bibliographie dans le *Manuel* de M. Diehl et mieux encore dans l'ouvrage de M. Dalton, *Byzantine Art and Archaeology*, Oxford, 1911. Rappelons que plusieurs d'entre eux, et des plus importants, n'ont pas encore été publiés intégralement de façon satisfaisante. Ainsi pour l'évangéliaire de Rabula, les ampoules de Monza, les colonnes de Saint-Marc, la chaire de Ravenne nous

lection des ampoules de Monza qui datent du sixième siècle et proviennent de Palestine, les calices et les patènes trouvés dans la région d'Antioche (1).

Pour d'autres objets, le pays d'origine a pu être déterminé avec une quasi-certitude. Les colonnes sculptées qui soutiennent le ciborium de Saint-Marc, à Venise, seraient syriennes et dateraient du sixième siècle. De même, les plaques d'ivoire de la chaire de Maximien à Ravenne. La série nombreuse, mais étrangement dispersée, des encensoirs à large panse ornés de sujets évangéliques proviendrait des mêmes régions. M. Millet les a toujours considérés comme mésopotamiens. M. Dalton les rattache à la Palestine (2). Nous y joindrons le groupe des bracelets d'argent ou de bronze gravés, dont quelques exemplaires seraient égyptiens tandis que d'autres auraient une origine palestinienne (3).

---

sommes réduits encore aux dessins très insuffisants de Garrucci (pas toujours complets : il ne donne qu'une des deux colonnes) et à des reproductions fragmentaires. La série la plus complète est au premier volume de la *Storia dell' arte italiana* de Venturi. On trouvera des photographies soit à la Collection des Hautes Etudes, soit à la Bibliothèque d'Art et d'Archéologie.

(1) Voir Bréhier, *Les trésors d'argenterie syrienne. Gazette des Beaux-Arts*, 1920, I, p. 173-196; et, dans un sens différent, Diehl, *L'école artistique d'Antioche et les trésors d'argenterie syrienne*, dans *Syria*, II, 1921, p. 82-96, pl. IX-XIV.

(2) *Byz. Art.*, p. 622. Nous inclinerions plutôt vers cette opinion. La diffusion de ces objets s'explique mieux par une origine palestinienne que mésopotamienne. Leur parenté avec les ampoules de Monza paraît certaine. Une bibliographie très complète est donnée dans Wulff, *Altchristliche Bildwerke* (catalogue du Musée de Berlin, 3e volume, 1re partie), Berlin, 1909, aux numéros 967-971, p. 202-204. Ajouter l'encensoir du Caire décrit par G. Maspero, *Annales du Service des Antiquités de l'Egypte*, IX, 1908, p. 148-149, pl. I-IV. G. Maspero désigne ainsi les scènes représentées : *Annonciation*, *Nativité*, *Fuite en Egypte*, *Crucifixion*, *Fondation de l'Eglise du Saint-Sépulcre par Constantin et Hélène*. En réalité, il y a : *Annonciation*, *Nativité*, *Adoration des Mages*, *Baptême*, *Entrée à Jérusalem*, *Crucifixion*, *Les femmes au tombeau*, *Incrédulité de saint Thomas*, *Ascension*. C'est une des séries les plus complètes. Ailleurs on a trouvé encore la *Visitation* et les *Bergers* mais d'autres scènes manquent.

(3) Voir J. Maspero, *Bracelets-amulettes d'époque byzantine. Annales du service des Antiquités de l'Egypte*, IX, 1908, p. 246-248. On pourrait citer encore un certain nombre

L'Asie Mineure et, plus spécialement, la Cappadoce peuvent revendiquer le manuscrit célèbre de Rossano et celui de Paris connu sous le nom de fragment de Sinope. L'attribution, déjà proposée par Strzygowski (1), aura sa confirmation dans les remarques qui vont suivre.

Ces constatations suffisent à montrer l'importance qu'eurent, au sixième siècle, dans le mouvement artistique, la Syrie et les régions avoisinantes : Palestine, Asie Mineure, Mésopotamie.

On sait comment cette importance a été hautement proclamée par M. Strzygowski, avec quelle ardeur et, parfois, quelle exagération, il a soutenu ses thèses, opposant à Rome d'abord, puis à Byzance, ce qu'il appelle l'Orient, c'est-à-dire les provinces que nous venons de nommer, au point de leur attribuer un rôle prépondérant, presque exclusif, dans la formation de l'art nouveau. Le caractère excessif de ses affirmations, n'a pas été sans soulever des protestations. Et M. Diehl, plus d'une fois au cours de son *Manuel*, a revendiqué les droits de Byzance (2).

Dernièrement la question a été reprise par M. Millet dans un ouvrage qui, paru pendant la guerre, n'a peut-être pas été remarqué autant qu'il le méritait et sur lequel il ne sera pas inutile de retenir l'attention du lecteur.

Les *Recherches sur l'Iconographie de l'Evangile* (3) n'ont pas directe-

---

de menus objets, tels qu'eulogies, encolpia, anneaux, dont l'origine doit être cherchée en Palestine ou en Egypte. Le plus important est l'encolpion d'Adana, aujourd'hui au Musée de Constantinople. Voir Strzygowski, *Das Etschmiadzin Evangeliar*, p. 99-112, pl. VII.

(1) Strzygowski, *Kleinasien, ein Neuland der Kunstgeschichte,* Leipzig, 1903, p. 200. M. Munoz tient seulement pour l'Asie Mineure (*Il Codice purpureo di Rossano e il frammento Sinopense*, Roma, 1907, p. 27).

(2) Diehl, *Manuel*, pp. 18-20, 50, 575, 698, 815.

(3) *Recherches sur l'iconographie de l'Evangile aux XIV*e, *XV*e *et XVI*e *siècle, d'après les monuments de Mistra, de la Macédoine et du Mont-Athos* par Gabriel Millet, directeur d'études à l'Ecole des Hautes-Etudes. Dessins de Sophie Millet. 670 gravures dans le texte et hors texte. Paris, Fontemoing (E. de Boccard), 1916. In-8° de LXIV-809 pages. (*Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome*, fascicule 109).

ment pour objet le problème qui nous occupe. Elles tendent à expliquer ce mouvement d'art qu'on a appelé la « Renaissance byzantine au quatorzième siècle » et qui nous montre à Kahrié Djami, à Mistra, en Serbie, au mont Athos, des formes nouvelles, une composition plus pittoresque et plus animée, une iconographie plus complexe, enrichie de sujets inconnus à l'âge précédent.

Pour rendre compte du phénomène on a invoqué les progrès de l'humanisme sous les Paléologues. La cause est réelle, en effet. Elle a pu inspirer aux artistes le désir de rénover leur tradition. Mais la question est de savoir comment ils s'y sont pris pour rénover, où ils ont trouvé le modèle des motifs qu'ils incorporaient à leur art. Il est permis de se le demander sans porter atteinte à leur mérite, « car l'histoire nous apprend que, presque toujours, les novateurs ont étudié, soit le passé, soit l'étranger ».

Et pour répondre à cette question, M. Millet est amené à étudier et classifier l'immense production des siècles antérieurs. Remontant jusqu'aux origines, il cherche, à travers les âges, à suivre les traces des motifs qui paraissent alors caractériser l'iconographie nouvelle. Nous verrons que, bien souvent, c'est en Syrie ou en Cappadoce qu'il les trouve.

Jamais, il faut le dire, l'enquête n'avait été menée avec pareille ampleur ni avec un tel souci des nuances. Jamais n'avait été versée au débat une telle quantité de documents si minutieusement examinés. Tout a été interrogé : les mosaïques, la peinture murale, les icônes, les enluminures de manuscrits, les marbres et les ivoires sculptés, les métaux ciselés, les pierres gravées, les étoffes brodées..... C'est la production de dix siècles, à l'Occident comme à l'Orient, qui est appelée à apporter son témoignage.

Aussi croyons-nous que si, sur quelques points, on peut le chicaner, les solutions de l'auteur, dans leur ensemble, s'imposeront comme définitives. Nous ne ferons guère que le suivre dans les pages qu'on va lire, retenant celles de ses conclusions qui vont à notre but, élargissant quelque-

fois un peu le domaine qu'il s'est fixé (1) et présentant au lecteur quelques exemples nouveaux, encore inédits, qui nous ont été fournis par nos explorations en Cappadoce (2).

*
* *

Un mot d'abord sur la méthode suivie. C'est, appliquée dans toute sa rigueur, la méthode comparative qu'a inaugurée Kondakov. Rapprochant les types ou les cycles iconographiques tels qu'ils nous apparaissent dans les œuvres postérieures, le critique s'efforcera de découvrir entre eux des liens de parenté ; puis, remontant d'âge en âge, il établira une filiation qui permettra d'atteindre, comme à travers les degrés d'une généalogie, jusqu'à un prototype, de le discerner, si le hasard nous l'a conservé, de le restituer si, comme il arrive plus souvent, les siècles nous l'ont dérobé. Méthode en tout pareille à celle qu'emploie le paléographe pour dresser des généalogies de manuscrits et, par là, retrouver un archétype.

Pour nous en montrer la rigueur, M. Millet l'applique sous nos yeux à un certain nombre de thèmes choisis comme plus représentatifs. Mais cette méthode, jamais il ne s'est mis en peine d'en prouver la légitimité(3).

---

(1) En principe M. Millet s'est limité à l'évangile et aux thèmes principaux.— Est-il besoin de dire que le reste de l'iconographie religieuse a été étudié aussi et que les résultats de cette étude restée dans les cartons de l'auteur apparaissent en maint endroit ? L'illustration des apocryphes, en particulier, bien qu'étrangère au titre de l'ouvrage, ne saurait être entièrement séparée de celle de l'Evangile.

(2) Nos photographies de Cappadoce ont été communiquées à M. Millet qui les a largement utilisées. Au lecteur impatient de connaître ces monuments, en attendant la publication intégrale que nous avons promise, nous suggérons de feuilleter le présent ouvrage. Il y trouvera un choix nombreux de peintures cappadociennes reproduites sous forme de photographies ou de croquis. A cette occasion, M. Millet voudra bien agréer nos remerciements pour la façon dont il a fait ressortir l'importance de nos propres recherches.

(3) Même dans un article de la *Revue Archéologique* (1917, I, p. 282-288) intitulé «*Essai d'une méthode iconographique* », où l'on s'attendrait à trouver une démonstration de ce genre, M. Millet s'est borné à exposer sa méthode et à en indiquer les résultats.

Peut-être pense-t-il que les résultats suffisent à la justifier.... Il ne sera pas inutile de nous y arrêter un peu, car il y a encore des esprits chez qui elle risque d'exciter une certaine méfiance (1).

Au fond de cette méthode il y a une hypothèse, celle de la dépendance mutuelle des types iconographiques, et un postulat qui ne peut en être séparé et qui s'énoncerait ainsi : « la dépendance est manifestée par la similitude des traits caractéristiques. »

L'hypothèse admise, le postulat ne fera pas difficulté ; car il est bien évident que si deux types dépendent l'un de l'autre, la dépendance engendrera des ressemblances.

Mais la question inverse est plus délicate : Une ressemblance permet-elle de conclure à une dépendance ? Autrement dit, la dépendance des types doit-elle être considérée comme un fait si général qu'il puisse être invoqué pour rendre compte de toute ressemblance ?

Quand la ressemblance entre deux œuvres est poussée jusqu'à l'identité ou à peu près, nul n'hésite à y voir des répliques d'un même modèle. Inutile d'apporter des exemples.

Souvent, en des cas moins évidents, l'hypothèse de la dépendance s'imposera comme seule capable d'expliquer certaines anomalies ou inconséquences. Voyez, par exemple, ces trois images, à peu près pareilles, de la Samaritaine, empruntées à Saint-Marc de Venise, au *Parisinus* 74 et à l'*Hortus Deliciarum*. Leur similitude suggère l'idée d'une origine commune : un détail la rendra certaine. Partout même composition : Jésus cause à gauche avec la Samaritaine : même attitude et même geste du Sauveur, même étonnement des apôtres qui surviennent et s'interrogent. A droite, même groupe de Samaritains. Sur un point, les trois images diffèrent. A Saint-Marc, deux figures de la femme : c'est logique et conforme à l'évangile : elle écoute Jésus, puis avertit ses concitoyens. Il y a deux épisodes. Dans le manuscrit grec, il n'y a plus qu'une seule femme : elle

(1) Voir Diehl, *Manuel*, pp. 217-218, 699. A vrai dire, ses objections ne visent qu'une application de la méthode infiniment moins nuancée que celle de M. Millet.

Fig. 1

Fig. 2

Fig. 3

1. Saint-Marc de Venise. — 2. *Paris. gr.* 74. — 3. Hortus Deliciarum.
(d'après Millet, *Recherches*).

écoute et les Samaritains assistent à l'entretien. Erreur et non-sens qui ne se peuvent expliquer que d'une façon : le miniaturiste avait sous les yeux un modèle analogue à celui de Saint-Marc ; y trouvant deux images de la même femme, il a cru pouvoir en supprimer une, sans prendre garde qu'il réunissait en un seul deux épisodes distincts. Dans le manuscrit occidental, autre méprise : au même instant, la femme écoute Jésus et parle à ses concitoyens. Ou bien l'auteur de cette étrange contamination aura voulu réunir en un seul les deux personnages du premier tableau, en lui donnant à la fois deux attitudes opposées ; ou bien, n'en trouvant plus qu'un seul dans son modèle, déjà altéré, il aura voulu le corriger pour lui faire exprimer les deux moments successifs de l'action. En toute hypothèse, il copiait. Et l'on voit comment les divergences entre ces trois images prouvent leur dérivation, plus ou moins directe, d'un modèle commun (1).

Pour le lecteur qui aura la patience de suivre M. Millet en ses analyses, les exemples se multiplieront. Ainsi, au Reniement de Pierre, trouvera-t-il réunis, dans une même miniature, l'apôtre qui pleure sa faute et la servante qui l'interpelle : fusion évidente de deux images d'abord séparées. Et puis, Pierre toujours pleurant, on verra la femme lui parler du haut d'une fenêtre, tandis qu'à ses pieds, au bas de la maison, brûle un feu inutile. « Cette étrange sérénade, observe justement l'auteur, nous montre comment, de copie en copie, l'imagier a pu finir par une absurdité » (2).

En ces cas et en d'autres analogues, la dépendance est prouvée par d'autres indices que la ressemblance. Cette dernière suffit-elle à elle seule,

---

(1) M. Millet croit même pouvoir établir que le prototype comprenait quatre épisodes : la femme, son amphore à la main, rencontre Jésus au puits ; les mains libres, elle écoute tandis que les disciples reviennent ; elle annonce la bonne nouvelle aux Samaritains ; ceux-ci viennent au-devant de Jésus. Les quatre scènes, sauf la fusion des épisodes 2 et 3, figurent dans le *Paris.* 74. Voir *Recherches*, p. 202-604.

(2) *Recherches*, p. 353. On citera plus loin (p. 25) l'exemple d'une frise mal coupée (Histoire du Bon Samaritain). Voir aussi, dans la description du cycle de Toqale Kilissé, à la Fuite en Egypte (p. 30) et à la Crucifixion (p. 36), des inadvertances qui trahissent la copie.

surtout lorsqu'elle ne porte que sur le détail ? Il arrive assez fréquemment à M. Millet d'invoquer une attitude, un geste, pour affirmer l'origine syrienne, cappadocienne, byzantine de tel ou tel motif.

C'est ici qu'on voudra nous arrêter. Nous entendons M. Enlart nous avertir qu'il faut « distinguer les imitations réelles des ressemblances dues à la répétition, en des temps et des lieux différents, de causes plus ou moins identiques. » (1) Mais il parle en architecte. L'identité des programmes dans l'architecture religieuse, la nécessité de résoudre les mêmes problèmes avec les mêmes éléments peuvent amener des solutions pareilles. En iconographie, des causes de ce genre ne s'imaginent pas toujours aisément.

Invoquera-t-on le désir, chez l'artiste, de traduire les mêmes textes ? Mais lorsque le choix s'offre à lui entre plusieurs textes, par exemple entre les synoptiques et saint Jean, entre l'évangile et l'apocryphe, pourquoi suivra-t-il l'un plutôt que l'autre, sinon en vertu des traditions qui règnent en son milieu ? Cette préférence est donc un indice qui a sa valeur. D'ailleurs un même texte peut se traduire plastiquement de façons différentes et la rencontre, si elle porte sur un détail caractéristique, doit être expliquée.

Dira-t-on que, le choix s'imposant entre un petit nombre d'alternatives, le hasard a pu suffire pour produire une coïncidence ? Par exemple, dans les scènes à deux personnages, telles que l'ange et Marie, Pierre et la servante, on pourra être surpris, à première vue, de l'importance attribuée à la position respective, à droite ou à gauche, de chacun d'eux : il semble que deux alternatives comme celles-ci ne puissent fournir un principe de classement. Cependant, à la réflexion, on s'aperçoit qu'il n'en est rien. Il ne s'agit pas seulement de places respectives, mais de conceptions différentes. Pierre change de côté suivant qu'il entre ou qu'il sort. L'ange, qui se tient à droite dans les anciennes images isolées, passe à gauche dans les cycles narratifs, qui se déroulent, comme l'écriture, de gauche à droite

---

(1) Enlart, *Manuel d'archéologie française. Architecture religieuse*, 2e édition, t. I, (Paris, 1919), p. 105.

et où la marche des personnages doit suivre le mouvement général. Des exceptions remarquables, comme celles des cycles archaïques de Cappadoce où l'ange vient de la droite, ne sauraient être fortuites et M. Millet sera fondé à y reconnaître l'influence de vieux modèles (1).

Invoquer le hasard, c'est renoncer à expliquer. C'est oublier la part que le souvenir, imitation voulue ou réminiscence inconsciente, a dans toutes les œuvres humaines. On peut admettre évidemment qu'un même motif ait été inventé indépendamment par deux artistes : la chose, en soi, n'a rien d'impossible et, s'il apparaît clairement que les deux œuvres sont indépendantes, il sera légitime de conclure à une pure rencontre. Si, au contraire, on s'aperçoit qu'il peut y avoir eu entre elles un lien de dépendance, n'est-il pas plus logique de le supposer ?

Longtemps le motif de la Vierge allaitant son enfant, si populaire dans la peinture siennoise et florentine du quatorzième et du quinzième siècle, a été tenu pour une invention de l'art italien. Et lorsqu'on le trouvait plus tard en Orient, on y voyait un emprunt à l'Occident. Voici que les fouilles de M. Clédat, à Baouit, de M. Quibell, à Saqqâra, ont fait connaître des Vierges coptes qui présentent avec celles du Trecento de curieuses analogies : même manière naïve et gauche de l'artiste gêné par le souci de la modestie, même arrangement conventionnel du vêtement, même geste de nourrisson qui saisit le bras ou la main de sa mère (2). Ces rencontres seront fortuites s'il est prouvé qu'entre le sixième et la quatorzième siècle le type de la « Virgo lactans » a disparu de l'art chrétien. Mais, au huitième ou au neuvième siècle, l'auteur des lettres de Grégoire II à Léon l'Isaurien le voyait parmi les sujets qu'il énumère (3). Vers le même temps, il paraît

---

(1) *Recherches*, p. 69. Voir plus loin (p. 28) l'Annonciation dans le cycle de Toqale Kilissé.

(2) Voir Clédat, *Nouvelles recherches à Baouit* (*Haute-Egypte*). *Campagnes de* 1903-1904, dans *C. R. de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1904, fig. 1, face à la p. 522; Quibell, *Excavations at Saqqara* (1906-1907), Le Caire, 1908 (*Service des Antiquités*), pl. XL, XLI.

(3) « Et nous-même, lorsque nous entrons dans le temple et que nous regardons la peinture des miracles de Jésus-Christ, ou celle de sa très sainte Mère tenant dans ses

sur une couverture d'ivoire d'origine orientale, aujourd'hui à Paris. Au onzième siècle on le trouve à Rome et dans l'Italie méridionale si pénétrée des influences orientales. De là, il passe en France par l'intermédiaire des Normands. Puis il se répand dans toute l'Italie. Bref, c'est une chaîne presque continue que l'on peut établir entre le type du seizième siècle et celui du sixième (1). Dès lors, la dépendance apparaît, sinon comme certaine, du moins comme probable.

Nous ne nions pas que l'application de la méthode ne soit délicate. On peut ne pas être d'accord sur la valeur des détails considérés comme caractéristiques. Puis il faut tenir compte d'un fait important : l'emprunt n'est pas une copie brutale : l'artiste adapte et élabore le type qu'il reçoit. M. Millet ne le reconnaît assez souvent qu'après une analyse attentive dont la subtilité, parfois, nous laisse hésitants. Néanmoins, s'il est permis, sur quelques points secondaires, de conserver un doute, il semble que, le plus souvent, ses raisonnements forceront la conviction.

Nous allons donc exposer comment, à la suite de ses analyses, on peut se représenter le développement de l'iconographie chrétienne.

*
* *

A l'origine des thèmes iconographiques, on trouve en présence deux traditions. La tradition antique, « hellénistique », cherche la noblesse, se plaît aux gestes mesurés, à la composition sobre et bien équilibrée : elle

---

bras notre Seigneur et notre Dieu et l'allaitant.... nous ne nous retirons pas sans avoir ressenti une vive componction. » Voir le texte dans Mansi, *Conciles*, t. XII, col. 967. Les deux lettres sont apocryphes (voir Duchesne, *Liber Pontificalis*, t. I, p. 413, n. 45) ; mais elles ont été composées très probablement au huitième, peut-être au neuvième siècle, et en Orient (voir Guérard, *Les lettres de Grégoire II à Léon l'Isaurien : Mélanges d'archéologie et d'histoire*, t. X, 1890, p. 44-60). Des traits précis, en ce passage, montrent que l'auteur faisait allusion à des peintures réellement existantes. Nous citerons plus loin, p. 27, n. 2, la série des miracles. La Vierge était entourée d'anges tenant un étendard avec la triple acclamation Ἅγιος, comme à Baouit, dans une abside, elle était entourée des apôtres. A Gueurémé, en Cappadoce, dans une chapelle archaïque, les mêmes anges, portant les mêmes étendards, encadrent une Vierge assise dans une abside.

(1) Voir l'indication des œuvres dans Millet, *Recherches*, p. 627-629.

est imprégnée d'idéalisme. La tradition orientale veut exprimer la vie et les passions ; elle ne recule pas devant le détail familier et parfois vulgaire : elle est réaliste.

A la première M. Millet rattache, au quatrième et au cinquième siècles, les sarcophages et quelques ivoires qui appartiennent encore à l'art chrétien primitif ; au sixième siècle, les mosaïques de Saint-Apollinaire le Neuf, à Ravenne, qui montrent une iconographie plus développée mais conçue dans le même esprit tout antique.

A la tradition orientale appartiennent les manuscrits syriaques de Florence, Paris, Eschmiadzin, les ampoules de Monza, les encensoirs, l'évangéliaire de Rossano, le fragment de Sinope.

Quelques comparaisons feront sentir toute la différence entre les deux groupes de monuments, c'est-à-dire entre les deux traditions.

A Ravenne, la Multiplication des pains (1) est encore traitée avec la sobriété et dans la manière symbolique de l'art primitif. En même temps, une noblesse et une grâce antiques. Jésus-Christ, au centre de quatre apôtres, d'un geste grave et majestueux, étend les mains sur les pains et les poissons que lui présentent deux d'entre eux. Les deux autres, un peu en arrière, inclinant la tête, expriment leur émotion d'une façon discrète.

Dans le fragment de Sinope (2), la bénédiction est conservée ; mais les nobles poses sculpturales font place à des attitudes pleines de vie et d'expression. La scène s'est développée. La foule est représentée assise dans une herbe drue ; car le miniaturiste s'est souvenu de la phrase de saint Jean : « Il y avait beaucoup d'herbe en cet endroit » (3). Elle mange avec l'avidité de personnes qui ont jeûné tout un jour. Les uns portent les

---

(1) Ricci, *Ravenna* (Bergamo, 1912), p. 78, fig. 68. Admirable reproduction dans le grand ouvrage de Mgr Wilpert sur les Mosaïques et peintures romaines (voir ci-dessous, p. 41, n. 1), pl. 98.

(2) Omont, *Fac-similés des miniatures des plus anciens manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale*, Paris, 1902, pl. A.

(3) Jo. 6. 10. Ce trait paraît avoir beaucoup frappé les iconographes. On verra plus loin (p. 33) qu'il est relevé par les légendes de Toqale Kilissé et par celles du cycle cité dans la lettre de Grégoire II.

morceaux à leur bouche ; les autres étendent la main vers les vivres qu'une première bénédiction leur a procurés. Tous, avec un intérêt singulier, suivent du regard cette seconde bénédiction qui va renouveler les provisions.

Autre exemple : l'Agonie. A Ravenne (1), le mosaïste choisit le moment où Jésus parle à ses apôtres réunis : l'agonie n'est pas commencée. Il compose un tableau bien ordonné, symétrique sans monotonie, qu'il place dans le cadre du jardin sobrement tracé, avec la perspective de ses arbres et de ses vallonnements. Jésus est debout, les deux bras ouverts, dominant de sa haute taille les deux groupes inégaux et variés des apôtres assis dont les têtes s'appesantissent déjà sous l'effet du sommeil (2).

Dans le Rossanensis (3), le miniaturiste ne craint pas de représenter l'agonie elle-même, en ce qu'elle a de plus douloureux, et il le fait avec une audace surprenante. Plus de cadre. Sur le fond noir de la nuit, deux épisodes se détachent. A gauche : d'un geste familier, presque vulgaire, Jésus va secouer par l'épaule les trois apôtres qui dorment, honteusement étendus. A droite : la prière du Christ après cette inutile tentative : il est à genoux, plié sur lui-même, la face contre terre. C'est le texte évangélique dans toute sa brutalité, sans aucun effort pour l'ennoblir.

---

(1) Ricci, *Ravenna*, p. 80, fig. 71.

(2) Cette scène appartient au côté droit de la basilique où se déroule l'histoire de la passion. Le caractère antique s'y montre moins que dans les compositions du côté gauche (miracles) ; mais il y est encore reconnaissable. Il nous semble voir dans les deux séries l'œuvre de deux ateliers différents, l'un plus strictement fidèle à la sobriété et à la noblesse de la tradition antique (d'où simplification des scènes réduites à un très petit nombre de personnages) ; l'autre déjà influencé par la tradition orientale (d'où un souci plus grand de la réalité, des compositions plus complexes). C'est par là, non par des considérations théologiques (comme fait M. Bréhier, *L'Art chrétien*, p. 80), qu'il faut expliquer la différence dans le type de Jésus : imberbe avec des bandeaux de cheveux blonds, dans les miracles ; barbu, avec des cheveux noirs partagés par une raie, dans la passion.

(3) Muñoz, *Il codice purpureo di Rossano*, pl. VIII.

Un autre caractère de la tradition orientale — M. Millet l'a quelque peu laissé dans l'ombre en raison du sujet qu'il s'était fixé, mais il est important — c'est le goût pour les apocryphes.

Le fait s'explique naturellement. Les récits apocryphes sont nés en Orient d'un besoin de l'âme populaire désireuse de se représenter, jusque dans le détail, les instants les plus touchants ou les plus émouvants de la vie de Jésus, son enfance et sa passion. De même se sont-ils attachés à la vie de la Vierge que les Ecritures authentiques laissaient dans une ombre si complète. On ne sera pas surpris que ces récits aient fourni beaucoup à une iconographie qui procédait des mêmes tendances.

Nous pourrions relever des emprunts à l'apocryphe sur les ampoules de Monza ou sur les encensoirs. Ils sont plus manifestes en deux œuvres célèbres qui appartiennent à la Syrie et qui nous montrent de nombreux types orientaux revêtus encore plus ou moins des formes hellénistiques(1). Elles apparaissent comme un compromis entre les deux traditions, mais nous ne nous tromperons pas en attribuant à la tradition orientale les traits qui suivent.

Sur les plaques d'ivoire de la chaire de Ravenne, les sujets de l'Enfance (2) sont traités d'après le Protévangile de Jacques. A l'Annonciation, la Vierge est assise et file (*Prot.*, XI, 2). Puis vient l'Epreuve par l'eau (*Prot.*, XVI, 2), le Voyage de Nazareth à Bethléem, où la langueur de Marie qu'exprime l'apocryphe (*Prot.*, XVII, 2) est rendue avec beaucoup de vérité, enfin la Nativité avec l'image de la sage-femme qui, pour avoir voulu vérifier le prodige de la naissance virginale, voit sa main consumée par le feu (*Prot.*, XX, 1).

Sur la colonne droite du ciborium de Saint-Marc (3), à Venise, les

---

(1) C'est ainsi que l'Agonie, sur la colonne de Saint-Marc, présente les deux mêmes épisodes que dans le Rossanensis, mais rendue avec noblesse au lieu de la manière réaliste. (Voir Garrucci, pl. 496, 2). Sur la colonne et sur la chaire de Ravenne Jésus est imberbe et le style se rapproche de l'antique.

(2) Garrucci, *Storia dell' Arte cristiana nei primi otto secoli della Chiesa*, Prato, 1873-1881, t. VI, pl. 417.

(3) *Ibid.*, pl. 497.

Actes de Pilate sont fidèlement interprétés. On y retrouve comme un résumé des longues discussions qui en remplissent la première partie. Le « cursor » introduit Jésus en étendant un vêtement sous ses pieds (*Acta Pil.*, A, I, 2-4), les enseignes s'inclinent d'elles-mêmes, malgré l'effort du soldat qui les tient (*ibid.*, I, 5-6), tandis que Pilate, assis à son tribunal, est averti par sa femme (*ibid.*, II, 1). Plus loin, descendu du tribunal (1), il se lave les mains (*ibid.*, IX, 3-4). Enfin il y est remonté et prononce la sentence qu'un greffier inscrit sur des tablettes (*ibid.*, IX, 5). A côté de chaque épisode le sculpteur a répété, non sans monotonie, un groupe de deux personnages parlant avec véhémence : c'est la traduction des interminables accusations développées par l'apocryphe.

Plus loin encore, nouvelle influence des Actes de Pilate : Jésus est conduit au Calvaire une couronne d'épines sur la tête (2).

Enfin cette même colonne nous offre le plus ancien exemple de la Descente aux Limbes (3), un fait dont le récit, joint aux Actes de Pilate, forme, comme l'on sait, l'Evangile de Nicodème. Cette scène, si fréquente dans la suite, apparaît ici plus conforme au texte de l'apocryphe. Le sculpteur montre Jésus allant vers Adam seul et le prenant par la main (4), sans lui adjoindre la première femme, comme on le fera plus tard.

*
* *

Un thème iconographique peut se montrer seul, comme dans une icô-

---

(1) Le texte de Mat. 27, 24 laisse entendre que Pilate s'est lavé les mains siégeant sur son tribunal. C'est ainsi que l'ont compris les commentateurs (voir Pseudo-Chrysostome, Migne, *P. G.*, 62, col. 721) et, en général, les iconographes. L'attitude contraire ne peut s'expliquer que par l'influence do l'apocryphe et elle constitue un de ces traits caractéristiques qui permettra de rattacher avec certitude des œuvres postérieures à la tradition syrienne.

(2) Voir la deuxième rédaction (*Acta Pil.*, B, X, 2). Dans la première (A, X, 1) Jésus est couronné au Calvaire. En Cappadoce, à Elmale Kilissé, Jésus est conduit au supplice couronné d'épines et lié par lo cou : le trait de l'apocryphe (φοροῦντα τὸν στέφανον τὸν ἀκάνθινον καὶ τὰς χεῖρας δεδεμένον) est rendu avec une brutalité exagérée.

(3) Garrucci, *Storia*, pl. 498.

(4) Κρατῶν καὶ τὸν προπάτορα Ἀδὰμ ἀπὸ τῆς χειρός...: *Ev. Nic.*, IIe P., IX.

ne, dans un panneau au mur d'une église. Le plus souvent, il est uni à d'autres thèmes pour former une suite et l'on vient d'en voir des exemples : il est engagé dans un cycle.

Ce terme est susceptible d'acceptions diverses. On peut l'entendre d'une façon plus étendue et désigner par là l'ensemble des miniatures qui ornent un manuscrit, des peintures qui décorent une église. M. Millet a consacré le premier livre de son ouvrage à l'étude de ces cycles généraux et il voit s'y manifester une opposition constante entre Byzance et l'Orient. Nous la signalons sans nous y arrêter.

Plus menue et plus nuancée est l'étude de ce que l'on peut appeler les cycles particuliers. Les divers épisodes qui accompagnent la naissance de Jésus forment le cycle de la Nativité. De même, il y a un cycle du Baptême, un cycle de la Passion, un cycle de la Sépulture. C'est là que M. Millet est arrivé aux conclusions les plus neuves.

Ses analyses l'ont convaincu que tous ces cycles dérivent d'une antique illustration de l'évangile où l'image formait, à côté du texte, un récit complet et circonstancié. L'existence de ces « très anciens manuscrits » nous est attestée par le patriarche Nicéphore au neuvième siècle. On y voyait « d'une part, la parole articulée, de l'autre la parole peinte en sorte que la peinture faisait le même récit que l'écriture ». Aucun n'a été conservé. Mais M. Millet, partant des œuvres postérieures pour remonter aux prototypes, croit pouvoir les restituer, du moins en partie.

Il suppose qu'à l'origine cette illustration fut conçue dans le goût hellénistique et exécutée sur rotulus, comme pour le Josué de la Vaticane. Les images devaient s'y dérouler sur plusieurs plans, en perspective, avec un fond de paysage, des architectures pittoresques et des figures allégoriques, à la façon des peintures alexandrines. Des épaves de cette œuvre primitive nous ont été transmises, principalement par le miniaturiste du Grégoire de Nazianze de Paris (*Paris. Gr.* 510). Nous en donnerons bientôt un exemple.

Plus tard, la rédaction fut modifiée et simplifiée. Le décor pittoresque fut, en grande partie, supprimé, les lointains ramenés en avant, en sorte que la scène se déroulait sur un seul plan, comme en un bas-relief.

En même temps, par un processus analogue à celui que l'on constate pour le Josué, le rotulus fut débité en frises distinctes et distribué aux marges des codices (1).

Ces remaniements se firent en divers pays, sous l'influence des traditions opposées que nous avons signalées. Ils n'ont pas laissé de témoins immédiats ; mais leur influence s'est fait sentir en des œuvres plus récentes qui en dérivent.

Or, si nous laissons de côté le *Copte* 13 de Paris qui nous révèle une rédaction réaliste propre à l'Egypte, nous voyons que deux tétraévangiles du onzième siècle, l'un de Florence (*Laurent. VI,* 23), l'autre de Paris (*Paris. Gr.* 74) méritent de retenir l'attention. Leurs illustrations très abondantes (2) s'opposent presque partout. Par le détail des thèmes, comme par la composition des cycles particuliers, le premier se rapproche des mosaïques des Saints-Apôtres, le second de celles de Gaza (3). Plus voisin de la tradition hellénistique, le premier garde le reflet de ce que M. Millet appelle « la rédaction d'Alexandrie » qu'aurait adoptée Constantinople ; le second, plus influencé par la tradition orientale, nous aide à connaître « la rédaction d'Antioche ».

Un exemple précisera tout cela : l'histoire du Bon Samaritain. Voici d'abord ce qu'elle devient dans une réplique assez fidèle de la composition hellénistique et dans un remaniement oriental. Nous ne pouvons mieux faire que de céder la parole à M. Millet (4).

---

(1) Pour le Josué on a : dans le rotulus de la Vaticane, une réplique de la rédaction primitive hellénistique ; dans l'Octateuque de Vatopédi, une réplique de la même rédaction débitée aux feuilles d'un codex ; dans ceux du Sérail, de Smyrne et du Vatican, diverses répliques de la rédaction débitée et interprétée. Voir Dalton, *Byz. Art*, p. 464, et la bibliographie afférente.

(2) Le *Paris Gr.* 74 a été publié par les soins de M. Omont : *Evangiles avec peintures Byzantines du XIe siècle. Reproduction des* 361 *miniatures du manuscrit grec* 74 *de la Bibliothèque Nationale*, Paris, s. d., 2 albums de planches.

(3) Les descriptions de Mésarités et de Choricius ont été interprétées par M. Millet avec une rare pénétration et d'une façon souvent très neuve.

(4) Pour faciliter l'intelligence de ce qui suit nous donnons un croquis des deux miniatures du *Paris. Gr.* 510 et du *Rossan.* M. Millet ne le fait pas. Dans l'intention,

Dans le Grégoire de Nazianze (1), « la parabole du Bon Samaritain « comprend plusieurs épisodes, qui se déroulent le long d'une frise, à des « plans différents, dans un passage rocheux. A l'arrière-plan, entre Jéru-

Fig. 4. — Le Bon Samaritain dans le *Paris. Gr.* 510.

« salem et Jéricho, trois brigands frappent le voyageur, déjà presque nu, « puis, le malheureux, abandonné, voit passer le prêtre et le lévite qui le « considèrent avec dégoût et s'éloignent. En avant, le Samaritain arrive, « sur son âne, et jette sur le sol un regard de compassion. Plus loin, le « Christ lui-même affermit sur sa monture le voyageur qu'il a rhabillé, « dont il a bandé la tête. Le miniaturiste du neuvième siècle n'a point ima- « giné ce piédestal de statue, sur la route du Samaritain, ni la silhouette « vivante des brigands, ni leur groupement décoratif, ni ce pan flottant de « leur manteau, ni le voyageur couché comme une statue de fleuve. Il a « trouvé ce décor pittoresque et ces attitudes élégantes dans son modèle

---

sans doute très justifiée, de ne pas trop charger son volume, il s'est abstenu, de parti pris, de reproduire les gravures qu'il estimait facilement accessibles. Hélas, combien restreint le nombre des lecteurs assez heureux pour avoir à la fois tous les livres qu'il leur suppose entre les mains !

(1) Omont, *Fac-similés*, pl. XXXIII.

« hellénistique, analogue au rotulus de Josué, il y a interpolé un Christ « disproportionné, à la place du Samaritain assistant le blessé.

Fig. 5. — Le Bon Samaritain dans le *Cod. Rossan.*

« Dans le Codex Rossanensis (1), un art plus sincère et plus simple dé- « veloppe la frise sur un seul plan, sans paysage, sans accessoire superflu, « suivant le modèle des bas-reliefs archaïques. Il ne craint point de repré- « senter la réalité cruelle, touchante ou triviale, les taches de sang sur le « blessé (2), couché à plat ventre, tout de son long, l'élan du Christ, emporté « par la pitié, vivement penché, avec les bras tendus, le mouvement saccadé « de l'âne qui porte l'homme, nu, affaissé, enfin, la fermeté du Sauveur, « payant l'aubergiste de la main qui tient la longe du licou, lui dictant « son devoir avec un regard volontaire, les sourcils froncés.

« Les deux compositions n'ont presqu'aucun trait commun. En simpli- « fiant le récit complexe de l'Evangile, l'un des artistes a retenu les épiso- « des qui se prêtaient à une interprétation élégante, décorative, qui s'adap- « taient le mieux aux formes de l'art antique. De parti pris, il a écarté ceux « qui manquent de noblesse : les premiers soins donnés au blessé, le paie- « ment de l'aubergiste (3). Or, ce sont ceux-là, et ceux-là seuls, que le mi-

(1) Muñoz, *Il codice purpureo*, pl. XII.

(2) Toutefois, dans l'autre miniature, on voit aussi les plaies qui saignent.

(3) Le *Laur. VI*, 23, montrera que ce détail n'était pas absent du cycle primitif.

« niaturiste du Rossanensis a choisis parce qu'ils montraient la miséricorde « du Christ, sa condescendance envers les douleurs, même envers les peti- « tesses des hommes, parce qu'ils offraient l'image de sa propre passion. Il « a souligné l'âpreté de la souffrance humaine pour mieux faire ressortir « l'aide divine. Réaliste et mystique, cet artiste ne sait plus rien de l'anti- « que » (1).

Voyons maintenant les tétraévangiles du onzième siècle.

Dans le *Laurent. VI,* 23, il est aisé de reconnaître les éléments du Grégoire de Nazianze : l'attaque des brigands, le blessé rhabillé emmené sur l'âne que son maître pousse devant soi. Le paysage a été simplifié, les

Fig. 6. — Le Bon Samaritain dans le *Laurent. VI,* 23.
(d'après Millet, *Recherches*).

deux plans ramenés sur un seul ; l'élégance, la souplesse ont disparu. Mais quelques traits montrent que le miniaturiste interprétait un modèle plus voisin du prototype. C'est le Samaritain, non Jésus, qui emmène le blessé. Aux extrémités, deux épisodes complètent le cycle : le voyageur en route, l'aubergiste payé. Ces détails devaient figurer à l'origine et le miniaturiste de Basile Ier les aura laissé tomber. Néanmoins, par le Grégoire de Nazianze nous pouvons saisir ce que dut être la composition hellénistique. Par le *Laurent. VI,* 23, tout incomplet qu'il est à son tour, nous voyons ce qu'elle devint dans la rédaction d'Alexandrie et Constantinople.

Le *Paris.* 74, au contraire, présente les caractéristiques du Rossanensis : le voyageur couché tout de son long et nu, soigné par le Samari-

(1) *Recherches*, p. 564-565.

tain, le blessé nu emmené sur l'âne traîné par son maître, l'aubergiste payé. Mais des traits étrangers nous avertissent que nous sommes plus près du prototype. D'abord, le Samaritain au lieu de Jésus. Puis, les épi-

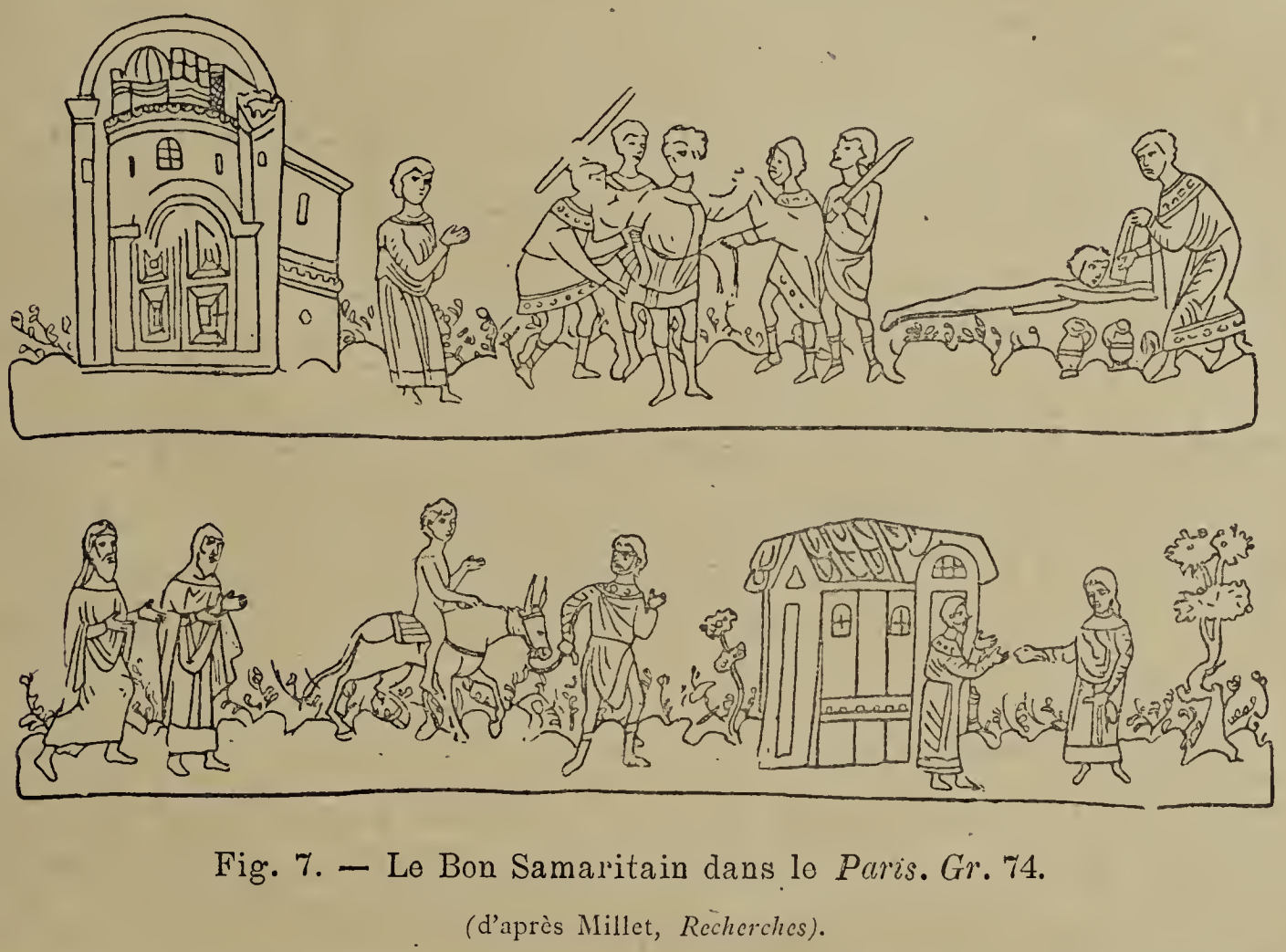


Fig. 7. — Le Bon Samaritain dans le *Paris. Gr.* 74.

(d'après Millet, *Recherches*).

sodes nouveaux : l'attaque des brigands qui ne pouvait manquer à la composition primitive, et, surtout, les deux personnages ajoutés au commencement de la seconde frise. Sont-ils une invention du miniaturiste ? Point du tout. Dans ces deux hommes, vous reconnaissez aisément le prêtre et le lévite. A la suite de l'âne, ils n'ont aucun sens. Transportez-les au bout de la première frise : ils seront à leur place. Ils ont vu le blessé avant le Samaritain et ils ont passé outre. L'artiste (1) interprétait une frise unique qu'il a mal coupée. Et cette frise, plus complète que la miniature du Rossanensis, mais composée dans le même esprit, nous fait, mieux que celle-ci, apercevoir la rédaction d'Antioche.

---

(1) Ou son modèle, car, en rapprochant ce manuscrit du *Paris. Gr.* 923, M. Millet est amené à conclure que tous deux dérivent d'un même exemplaire qui contenait déjà la faute.

C'est ainsi que dans ces deux manuscrits, à travers les interpolations et les remaniements, en dépit des omissions et des confusions, M. Millet arrive presque toujours à retrouver les membres épars des rédactions perdues. Il faudrait multiplier les exemples, pour montrer tout ce que la méthode peut avoir de précision. Ils feraient tomber les préventions s'il en restait encore chez quelques lecteurs. Mais à qui voudra une démonstration plus complète nous ne pouvons que conseiller de prendre le livre lui-même (1).

*
* *

Passée la première période, il y a, pour l'art chrétien d'Orient, une époque obscure. Le huitième et le neuvième siècles sont l'âge des querelles iconoclastes et si l'art religieux ne disparaît pas, il subit une éclipse. Il nous reste peu de témoins de la production artistique de ces temps troublés.

Toutefois, il semble que, même alors, Constantinople n'abandonne pas son goût pour la beauté sobre et sévère. Mieux que l'Orient, elle reste dans la ligne de la tradition hellénistique. La preuve en est dans les œuvres que l'on voit fleurir aussitôt après : riches manuscrits du neuvième et du dixième siècles, grandes décorations en mosaïque du onzième.

De plus, Constantinople, fidèle à l'enseignement de ses théologiens, se plaît à chercher sous l'image un sens profond. De là, le caractère dogmatique que revêt alors la décoration des églises byzantines (2). Les tableaux, isolés par des cadres, s'y présentent unis l'un à l'autre par des liens logiques.

L'Orient, au contraire, garde le goût des cycles narratifs où les épisodes, toujours représentés sous une forme vivante, se suivent sans séparation, en de longues frises, à la manière des bas-reliefs ou des manuscrits. Mais déjà la Syrie, la Palestine, la Mésopotamie, sous la domination mu-

---

(1) Voir en particulier pp. 568-592 et de nombreux exemples au cours des analyses.

(2) Ce caractère a été fort bien expliqué par M. Diehl en son *Manuel*, pp. 453-463. Il est inutile d'y revenir ici.

sulmane, sont à peu près perdues pour l'art chrétien. Au dixième siècle, c'est la Cappadoce qui nous apparaît comme l'héritière des vieilles traditions orientales. Elle a d'ailleurs son originalité, et quelques-uns des motifs, qu'elle figure et qu'elle léguera ensuite à d'autres, lui sont propres. Néanmoins, dans l'ensemble, elle se rattache étroitement, par son iconographie, à la Syrie et à la Palestine.

Nous pourrions apporter bien des exemples. Nous en donnerons un seul, encore inédit, que l'on nous permettra de développer un peu.

Les planches I et II représentent les deux côtés d'une voûte, dans la partie la plus ancienne de l'église dite Toqale Kilissé, à Gueurémé. Les peintures, qui peuvent être attribuées au dixième siècle, se déroulent sur six registres, commençant à droite, du côté où était l'abside (1), et passant du premier registre de droite au premier de gauche et ainsi de suite.

Voici l'indication des scènes, suivie de quelques brèves remarques (2).

PREMIER REGISTRE, CÔTÉ DROIT :

Annonciation. La Vierge filait assise dans sa maison (3) (*Protév.*,

---

(1) La chapelle se composait, à l'origine, d'une nef unique. Plus tard toute la paroi orientale a été ouverte et, par derrière, on a creusé un second vaisseau perpendiculaire au premier. Voir *Revue Archéologique*, 1912, II, p. 239, 240. Nous ne soutiendrions plus, comme nous l'avons fait dans ce travail (p. 238) et dans *MFO*, VI, 1913, p. 322, que le Nicéphore de l'inscription de la prothèse est un personnage impérial.

(2) Pour confirmer ce que nous disions plus haut (p. 14, n. 3) on pourra comparer au cycle de Toqale Kilissé la liste des scènes énumérées dans la lettre de Grégoire II. L'auteur omet l'Enfance et cite de mémoire, car il y a des inversions évidentes. Il indique : *Baptême* (?), *Guérison des aveugles*, *Résurrection de Lazare*, *Guérisons du lépreux*, *et du paralytique*, *Multiplication des pains*, *Transfiguration*, *Crucifixion*, *Ensevelissement*, *Résurrection* (*Descente aux Limbes*), *Ascension*, *Pentecôte*. Ceux d'entre ces miracles qui manquent à la première partie de Toqale Kilissé figurent en la seconde et en d'autres cycles archaïques. Les désignations concordent en général avec celles de Cappadoce qui sont, d'ailleurs, consacrées par l'usage. Les anomalies ou les rencontres plus remarquables seront signalées au fur et à mesure.

(3) La maison est représentée seulement par une colonne avec une amorce d'arcade, comme le sera plus loin le cénacle à la Cène. De même, à la Visitation, une arcade figure la maison d'Elisabeth; à la Fuite, une autre arcade figure l'Egypte. Ces rapprochements

XI, 1). Elle s'est levée à l'apparition de l'ange. La main gauche tient encore le fuseau ; la droite fait une geste de surprise. Comparer la mosaïque de Gaza décrite par Choricius : « l'ange fait le geste d'un homme qui parle ; surprise par ce spectacle inattendu, dans l'agitation et le trouble, elle se retourne et la pourpre a failli tomber de sa main, car la crainte affaiblit en elle l'articulation des doigts » (1). L'ange vient de la droite : survivance remarquable des anciens types (2).

Visitation. L'embrassement de Marie et d'Elisabeth (Luc 10, 40). Derrière, sur le pas de la porte, la servante étonnée : motif propre à la Cappadoce d'où il a passé en d'autres pays (3).

Epreuve de l'eau. Accusés devant les prêtres (*Protév.* XV, 2), Marie et Joseph sont soumis à l'épreuve de l'eau. « Ayant pris (l'eau de conviction), le prêtre en fit boire à Joseph et il l'envoya dans la montagne..... Il en fit boire aussi à Marie.... » (*Protév.*, XVI, 2). La scène est commune aux cycles archaïques de Cappadoce et toujours figurée de la même façon : elle distingue nettement, comme le Protévangile, les deux moments de l'action (4).

Voyage à Bethléem. « Joseph sella son ânesse et y fit asseoir Marie et son fils (Jacques) suivait.... A mi-chemin Marie lui dit : Descends-moi de l'ânesse.... » (*Protév.*, XVII, 2, 3). Les derniers mots sont écrits sur la peinture : Ηοσιφ κατηγαγον με (5).

---

nous empêchent d'admettre, avec M. Millet, p. 88, que le peintre ait voulu représenter ici, d'une façon schématique, la basilique de Nazareth.

(1) *Choricius*, édit. Boissonade, p. 91 ; traduction de M. Millet, *Recherches*, p. 68. M. Millet estime qu'à Gaza la Vierge était assise. M. Schmidt la croit plutôt debout : le texte est imprécis. Mais l'opposition avec Constantinople est certaine : aux Saints-Apôtres, la Vierge prudente réfléchissait.

(2) Voir ci-dessus, p. 14.

(3) Voir ci-dessous, p. 45 : Sant'Urbano alla Caffarella.

(4) Parfois, comme pour rendre l'emprunt plus évident, la scène est précédée des Reproches de Joseph à Marie. Ainsi, dans la deuxième partie de Toqale Kilissé, où l'on peut lire les propres paroles de l'apocryphe : Μεμελιμενι το Θ(ε)ο τη τουτο επυησας (cf. *Prot.*, XIII, 2).

(5) Le reste de la phrase de l'apocryphe est obscur et, peut-être, corrompu. La peinture de Qaranleq Kilissé le présente sous cette forme : ωτη το εν εμυ αγι μυ του εξελθην.

Nativité. Le bain de l'Enfant avec les deux sages-femmes mentionnées par l'apocryphe (*Protév.*, XX, XIX) est un motif trop commun pour que sa présence puisse être invoquée à titre d'indice. Toutefois les noms Μεα, Σαλομι trahissent la source. La pose lasse de la Vierge est caractéristique de la tradition syrienne. On la trouve pareille sur la chaire de Ravenne : le menton s'appuie sur la main. A Gaza, au témoignage de Choricius, l'attitude exprimait la fatigue : la Vierge s'appuyait sur le bras droit (position inversée). Ce geste, avec la pose de côté, paraît déjà sur quelques encensoirs. Les deux traits sont adoptés par la Cappadoce et en deviennent une des caractéristiques. Ici la scène s'achève sur la paroi voisine où l'on voit les bergers. Ils écoutent l'ange dont la tête apparaît à l'angle du registre. Deux d'entre eux, debout, le bâton à la main, lèvent le bras libre l'un pour montrer l'ange, l'autre pour se couvrir les yeux. Le dernier est assis et joue du flageolet. Les gestes des deux premiers se voyaient peut-être déjà à Gaza (1) et on les retrouve à peu près pareils sur les ampoules de Monza et à la colonne de Saint-Marc. Le troisième personnage paraît propre à la Cappadoce (2), d'où il aura passé à Constantinople. Par exception, c'est le *Laurent.* VI, 23 et non le *Paris.* 74, qui nous le montre au XIe siècle.

PREMIER REGISTRE, CÔTÉ GAUCHE :

Adoration des Mages. Par la simplicité de la composition, par l'absence de l'ange qui, ailleurs, guide les Mages, la scène représente un type fort

---

(1) « Ils lèvent la tête, tendent l'oreille en l'air afin que le son la frappe, et prennent des attitudes diverses, chacun comme il croit le mieux. Les uns portent leur houlette devenue inutile ; un autre, négligeant son troupeau, s'en aide d'une main, tandis qu'il lève l'autre, étonné, je crois, par la voix » (*Choricius*, p. 92, traduction de M. Millet, *Recherches*, p. 125). Voir, au même endroit, comment le cycle très détaillé de Gaza comprenait trois épisodes pour cette seule scène.

(2) Voir, toutefois, les intéressantes considérations par lesquelles M. Millet croit pouvoir rattacher les origines du motif à la Palestine (*Recherches*, p. 130-131). Mais nous ne pensons pas qu'il faille, avec lui (p. 132, n. 2, 3), restituer un musicien assis dans les ampoules de Garucci pl. 433, 9 et 434, 1. Les photographies de Kehrer, *Die heiligen drei Koenige*, t. II, fig. 31, 33, montrent manifestement le contraire.

ancien. Toutefois les Mages ne sont plus alignés avec la monotonie des sarcophages. Le geste de l'Enfant qui bénit appartient à la tradition orientale : on le trouve sur les ampoules de Monza. Dans les monuments hellénistiques, l'Enfant, d'un mouvement plus naturel, tend la main vers les présents qu'on lui offre.

Massacre des Innocents. Ici reparaît le souvenir du Protévangile. Le récit de saint Matthieu est dramatisé dans l'apocryphe : « Hérode entra en fureur et envoya des sicaires, leur disant : Tuez les enfants de deux ans et au-dessous » (*Protév.* XXII, 1). La peinture montre Hérode parlant, la main tendue, au sicaire et, derrière lui, le greffier (ο νοταριϛ) qui a recueilli ses paroles. Le massacre et la douleur de « Rachel » sont rendus avec cet accent réaliste qui caractérise la tradition orientale. Le geste d'Hérode et l'enfant saisi par le pied et partagé en deux se voyaient déjà sur l'évangéliaire de Rabula (1).

Fuite en Egypte. Traitée comme le voyage à Bethléem (car la fuite manque dans le Protévangile). Remarquer que le peintre a voulu figurer une ânesse (2). Jacques conduit la bête et Joseph suit, selon le texte apocryphe, tandis que le *Laurent. VI*, 2 3, et, généralement, les byzantins, fidèles au récit de saint Matthieu, font mener la bête par Joseph (3). Ici la figure de ce dernier a été empruntée à une Présentation : par inadvertance on lui a laissé en mains les deux tourterelles. A droite, une femme, le flambean à la main (car il fait nuit), personnifie l'Egypte (η Εγυπτοϛ) : lointaine survivance des allégories hellénistiques. Toute cette composition peut être considérée comme cappadocienne (4).

Mort de Zacharie. Atteint, à l'entrée du temple, par deux sicaires (η κακουργυ), il proteste de son innocence : traduction du texte apocryphe :

---

(1) Garrucci, t. III, pl. 130.

(2) Si la chose peut paraître douteuse ici, elle ne l'est nullement à Ṭavchanle Kilissé, dont la décoration est de la même époque.

(3) Mat., 2, 14 : « Il prit l'enfant et sa mère et se retira en Egypte ». Tantôt l'Enfant est porté sur les épaules de Joseph, tantôt laissé dans les bras de Marie, mais c'est Joseph qui conduit.

(4) Elle se rencontre partout pareille, sauf le détail des deux tourterelles.

« Et Zacharie dit : Si tu verses mon sang, je serai le martyr de Dieu, car le Seigneur recevra mon esprit, parce que c'est un sang innocent que tu répands dans le vestibule du temple du Seigneur. Et au point du jour, Zacharie fut mis à mort » (*Protév.*, XXIII, 3). Cet épisode qui manque aux autres apocryphes montrerait, s'il en était besoin, la source précise de notre iconographie.

Deuxième registre, côté droit :

Fuite d'Elisabeth au désert. « Elisabeth, ayant appris que l'on cherchait Jean, le prit et s'en alla dans la montagne. Elle cherchait du regard, tout autour, où elle pourrait le cacher ; et il n'y avait point de refuge. Et gémissant elle dit avec un grand cri : Montagne de Dieu, reçois une mère avec son enfant ! Et aussitôt la montagne s'ouvrit et elle la reçut » (*Protév.*, XXII, 3). Sur la peinture, on peut lire les paroles de l'apocryphe, ορος Θ(εο)υ δεξε μιτεραν μετα τεκνου.

Apparition de l'ange au Baptiste. Ici commence un cycle du Baptême composé de quatre épisodes (1). Le premier traduit le verset de saint Luc (4, 2) : « La voix du Seigneur se fit entendre, dans le désert, sur Jean fils de Zacharie. » Le peintre a inscrit, auprès de Jean, la parole céleste, dont il emprunte les termes à une source inconnue (2). Jean porte le manteau de peau (Mat. 3, 4).

Prédication de Jean. Les auditeurs sont des publicains, η τελονε (Luc, 3, 12). Par une contamination assez naturelle, le peintre leur fait adresser la parole : « Déjà la cognée est au pied de l'arbre », qui fut dite aux pharisiens (Mat., 3, 7-10; Luc, 3, 7-9). En effet le Baptiste montre, de la main droite, une cognée posée à terre près d'un arbre. La main gauche tient une longue croix.

---

(1) Ce cycle a été excellemment commenté par M. Millet. Voir, en particulier (pp. 194, 195) comment on a été amené, par la liturgie, à la composer, en combinant les deux textes de saint Matthieu et saint Luc.

(2) Εξελθε Ιοανι ζιτι σε το βαυτισμά. M. Millet (p. 197) comprend : « va demander le baptême » (ζητῆσαι). Il semble qu'il vaille mieux lire : ζήτει σε : « le baptême te réclame ». Jean est appelé non pour recevoir, mais pour donner le baptême.

Rencontre de Jésus et du Baptiste. Traduction des versets de saint Matthieu (3, 13-14) : « Alors Jésus vint de Galilée au Jourdain, près de Jean, pour être baptisé par lui. Mais lui s'y opposait, disant.... ». Comme au premier épisode, le peintre dramatise et fait dire à Jésus : Βαπτϊσον με τον ενσαρκον. Puis il ajoute la réponse selon saint Matthieu : Εγο χριαν εχο υπο βαπτιστινε.

Baptême de Jésus. Le trait le plus remarquable est ce geste naïf par lequel Jésus se couvre des deux mains. On peut le considérer comme cappadocien. Dans les compositions hellénistiques, qu'imitera l'art byzantin, Jésus se présente presque de face, les deux bras pendants ou légèrement soulevés, avec une aisance et une liberté qui rappelle les Apollons antiques. On en a justement un exemple dans la deuxième partie de Toqale Kilissé (pl. III, 1).

Repas de Cana. Dans un intérieur, figuré par la tenture qui couvre la scène, Jésus est assis à table, avec les époux couronnés (η νεογαμυ). Il est assisté d'un apôtre qui semble être Pierre, mais qu'une allusion liturgique fait désigner par les mots ο διακον. La Vierge manque. Par derrière, un serviteur apporte, dans une coupe, l'eau changée en vin (1).

Deuxième registre, côté gauche :

Les six urnes. Episode qui achève la scène précédente : nouvel exemple d'une frise coupée de façon anormale. De sa baguette, Jésus agite l'eau des urnes que remplit un serviteur nommé : ο αντλιον (souvenir des mots : ἤδεισαν οἱ ἠντληκότες, Jo. 2, 9). L' « architriclinos » assiste et admire.

Vocation de Pierre et André. Traduction très simplifiée des versets de saint Matthieu 4, 18, 19, sans le cadre pittoresque, sans la perspective des deux barques, sans la variété des attitudes que conserve le Grégoire de Nazianze et que tâchera, sous une influence byzantine, de faire revivre le peintre de la deuxième partie de Toqale Kilissé (pl. III, 2). Ici le décorateur n'a su que donner aux deux apôtres la même pose inerte et, dans la mer répéter deux fois le même poisson.

---

(1) Choricius l'observait déjà à Gaza ; mais d'autres détails qu'il y voyait font défaut ici.

Multiplication des pains. La composition symétrique, chère à la tradition hellénistique est rompue. Jésus de profil, à gauche, bénit les pains et les poissons que lui présentent Pierre et André. Puis Pierre porte les poissons à la foule assise ; les mains sont couvertes d'un voile : souvenir liturgique. La foule est désignée par les mots : η ανακιμενυ επι του χορτου, bien que l'herbe ne soit pas représentée (1). En haut, les douze corbeilles (2). Une composition analogue, dans les grandes lignes, mais beaucoup plus complexe, au *Paris.* 74 (3).

Guérison de l'aveugle. Jésus tient dans la main gauche le mélange de boue qu'il vient de faire et, de la droite, il en dépose un peu sur les yeux de l'infirme. Traits précis qui rendent, avec exactitude, le texte de saint Jean (9, 6). Le premier est rare et ne se retrouve pas, généralement, dans les images de la scène. Peut-être doit-on en faire honneur au peintre de Toqale Kilissé.

Résurrection de Lazare. La scène est réduite faute de place. Jésus s'avance vers Marthe et Marie également prosternées et vers la momie de Lazare debout à l'entrée du tombeau. Derrière, sur la droite, une figure très effacée. A Qeledjlar, on voit à cette place un homme qui se bouche le nez et il semble que l'on doive reconnaître ici le même geste. Encore un trait réaliste qui, d'ailleurs, traduit le mot de saint Jean : « il sent déjà » (11, 39). Ce détail est ancien ; on le trouvait, sous une forme un peu différente, à la colonne de Saint-Marc et dans le Rossanensis : l'homme s'enveloppait le bas de la figure dans une étoffe épaisse. C'est la forme que reproduira Giotto dans la fresque de l'Arena. Le geste cappadocien de l'homme qui se bouche le nez avec la main a eu ainsi une longue fortune.

---

(1) Dans la seconde partie de Toqale Kilissé, l'inscription qui énumère les peintures désigne ainsi la Multiplication : ος (ὡς) επι χορτου δι[εθρ]εψε[ν τους οχλους]. Voir *MFO*, t. VI, 1913, p. 318.

(2) Elles sont nommées : η δοδεκα κοφινες. La scène citée dans la lettre de Grégoire II portait évidemment des légendes analogues. Elle est ainsi décrite : « ἐπὶ τοῦ χόρτου τὰς ἀνακλίσεις, τοὺς κοφίνους, καὶ τὰς σπυρίδας, καὶ τὰ περισεύματα, » (Mansi, XII, col. 967).

(3) Omont, pl. 28, 70, 153 : les accessoires changent, la disposition reste la même.

TROISIÈME REGISTRE, CÔTÉ DROIT :

Entrée à Jérusalem. Un trait caractéristique : le rôle donné aux enfants : plusieurs étendent leurs vêtements, un autre est sur un arbre, d'autres présentent des rameaux. Et pour qu'on ne se méprenne pas, ils sont nommés : υ πεδες. Dans les évangiles, il n'est question que de «la foule» et les récits les plus complets spécifient que les rameaux sont jetés à terre, non portés à la main (1). Les enfants apparaissent un peu plus tard : Jésus entré dans le temple, ayant chassé les vendeurs et guéri des malades, des enfants criaient : « Hosanna au fils de David » (Mat. 21, 15). L'imagination populaire ne pouvait manquer de réunir les deux témoignages. La confusion est faite dans les Actes de Pilate(2). On la trouve dans le Rossanensis, et M. Millet peut la donner comme une des caractéristiques de l'iconographie orientale. Toutefois ces images dérivent directement de la liturgie plutôt que de l'apocryphe (3). Mais les Byzantins, plus fidèles au texte canonique, réservent à la foule le rôle principal (4).

Cène. Judas est au bout de la table, sans nimbe. Il interroge : « Seigneur, est-ce moi ? ». Jésus répond : « Tu l'as dit » (Mat., 26, 25). Ce rapide dialogue est rendu sensible par les deux mains vivement tendues. Placé, comme il l'est, au premier plan, tandis que les autres figures, dans

---

(1) Mat., 20, 8 ; Marc, 11, 8. Saint Jean, moins précis, laisse entendre que les rameaux sont tenus : ἔλαβον τὰ βαΐα τῶν φοινίκων καὶ ἐξῆλθον (12, 13).

(2) Pour justifier sa conduite (voir ci-dessus, p. 19), le cursor explique qu'il a vu Jésus « assis sur un âne tandis que les enfants des Hébreux tenaient des rameaux dans les mains et criaient, que d'autres étendaient leurs vêtements...» (Act. Pil., A, I, 3).

(3) Il suffit de parcourir l'office du Dimanche des Rameaux pour trouver quantité de textes comme celui-ci : ὅθεν παῖδες Ἑβραίων κλάδους χερσὶ κατέχοντες εὐφήμουν φωνῇ.... (Grand Hespérinos de la veille, *Triodion*, Rome, 1879, p.600), équivalent de notre antienne : « Pueri Hebraeorum, tollentes ramos olivarum obviaverunt Domino, clamantes... ». On trouve aussi des textes comme : ὁ πλεῖστος ὄχλος, κύριε, ἐστρώννυον ἐν τῇ ὁδῷ τὰ ἱμάτια αὐτῶν, ἄλλοι δὲ ἔκοπτον κλάδους.... (Orthros du Dimanche, *ibid.*, p. 611). Mais dans l'office grec, comme dans le nôtre, ce sont presque toujours les enfants qui interviennent.

(4) Un trait remarquable de l'évangéliaire de Rossano, les têtes qui se montrent aux fenêtres de Jérusalem, paraît dans une autre peinture archaïque, celle d'El-Nazar. Ici, pour gagner de la place, le peintre a omis de représenter la ville.

un léger recul, suivent du regard celle de Jésus, il rend la composition éminemment dramatique. Dans une scène réduite à deux convives, Jésus et Judas, le même dialogue s'exprimait déjà sur la colonne de Saint-Marc avec une force remarquable (1). Byzance préférera une composition plus calme : elle placera Pierre, en face de Jésus, au bout de la table ; elle perdra Judas dans la foule des apôtres et se contentera de lui faire avancer la main vers le plat (Mat., 26, 23). C'est la composition qui paraîtra à Qaranleq Kilissé (Pl. III, 3).

Trahison de Judas. Composition de type « oriental ». Jésus marche vers la droite, à la rencontre de Judas qui vient à lui et l'embrasse dans un mouvement passionné. Il est entouré déjà d'une foule de «Juifs» désignés comme tels : ηουδευ. Pierre et Malchus sont absents. Le type byzantin se trouvera, au contraire,à Qaranleq Kilissé, où Jésus est vu de face,dans une pose immobile et grave, où Judas manifeste moins d'emportement, où les soldats, conformément au texte canonique (2), se joignent à la foule des Juifs et où Pierre tranche l'oreille à Malchus (Pl. III, 4).

Jésus devant Pilate. Par une survivance anormale des anciens types, Pilate est assis sur un simple siège (3) et, comme sur les sarcophages,il se lave les mains en se tournant de côté. Le serviteur, qu'on n'aperçoit pas clairement, est peint sur la paroi voisine.

TROISIÈME REGISTRE, CÔTÉ GAUCHE :

Jésus conduit au Calvaire. En avant, Simon de Cyrène porte la croix. Derrière, Jésus, probablement une corde au cou (4), est entraîné par un

---

(1) Garucci, t. VI, pl. 496, 3. Pierre est en arrière ; un serviteur apporte un plat.

(2) Jo., 18, 3, 12 : « Judas ayant pris avec soi la cohorte avec les serviteurs des prêtres et des pharisiens.... La cohorte et le tribun et les serviteurs de Juifs prirent Jésus. ».

(3) A Qeledjlar, Pilate est assis derrière le tribunal comme sur la colonne de Saint-Marc et dans le Rossanensis. Sa femme apparaît derrière lui à une fenêtre, comme sur la colonne de Saint-Marc.

(4) Ce détail n'est pas très visible. Il se reconnaît à Qeledjlar dans une composition pareille, mais inversée : Simon marche derrière, conformément à Luc, 23, 26.

homme, tandis qu'un autre le pousse par l'épaule. Ces traits d'un réalisme brutal appartiennent à la Cappadoce ; Byzance, en général, se borne à lier les mains de Jésus.

Crucifixion. Le peintre s'écarte du type cappadocien, conservé en plusieurs chapelles de la même série, où Marie et Jean expriment leur souffrance par des gestes identiques. Ici Marie, la main sous le menton, s'abandonne à une méditation douloureuse ; Jean, la main sur son livre, affirme la vérité de son témoignage (Jo., 19, 35). Deux personnages plus petits, symétriquement placés, sont le porte-éponge (Εσοπος) et le porte-lance (Λονγινος) (1), ce dernier à la droite de Jésus selon le texte de l'apocryphe (2). Un trait singulier : ce bras nu, chargé de bracelets, qui embrasse le corps de Jésus et qui ne peut avoir appartenu qu'à une Madeleine, d'ailleurs invisible. Détail maladroitement copié sur une composition de caractère dramatique que l'on est extrêmement surpris de rencontrer à cette époque (3).

Déposition de la croix. Un des plus anciens exemples de ce thème relativement récent et déjà rendu avec une force d'émotion que les Byzantins n'atteindront que plus tard, après une assez longue évolution (4). Les mains sont décloués ; tandis que Nicodème arrache les clous des pieds, le corps s'affaisse soutenu par Joseph et reçu par Marie. Elle n'aura qu'à lever la tête pour donner à la face inerte de Jésus le baiser si pathétique de Duccio ou de la Péribleptos.

Ensevelissement. Le corps enveloppé de bandelettes est porté par Joseph et Nicodème. On ne voit pas encore la Vierge dont la présence

---

(1) Le nom est dans les Actes de Pilate (B, XI, 1), mais donné au centurion. Un jeu de mots l'a fait passer au porte-lance. De même le nom d'Esope a-t-il été donné au soldat qui présente l'éponge au bout d'une tige d'*hyssope* (Jo., 19, 29).

(2) *Act. Pil.*, B, XI, 2 : « εἷς στρατιώτης ἐλόγχευσεν αὐτὸν ἐν τῇ δεξιᾷ πλευρᾷ ».

(3) Nous ne proposons cette interprétation que sous toutes réserves et serons heureux de la voir discutée par les spécialistes. Mais nous ne pouvons reconnaître autre chose qu'un bras de femme dans cet objet étrange. D'autre part, l'antiquité du cycle ne peut être mise en doute.

(4) La voir résumée par M. Millet, pp. 471-474.

donnera naissance, plus tard, à l'émouvante scène du thrène (1).

Les femmes au tombeau. Nous retrouvons un des thèmes les plus anciens de l'iconographie évangélique puisqu'il figurait à Ravenne, à la colonne de Saint-Marc et sur nombre d'ivoires — mais toujours sous une forme idéale. Ici on a la traduction exacte du premier évangile : les deux femmes, leurs fioles à la main, rencontrent l'ange assis sur la pierre qui leur montre le tombeau ouvert (2). Dans le tombeau, une bandelette et le suaire, plié à part, sont un souvenir de Jo., 19, 6,7.

Descente aux Limbes. (Αναστασις). Type plus développé que sur la colonne de Saint-Marc (3) : Jésus foule aux pieds Satan enchaîné (4) ; une gloire lumineuse l'environne (5); de la main droite, il saisit Adam par le bras ; Eve apparaît en arrière ; les prophètes David et Salomon se montrent en buste dans un coin. On est loin cependant de la complexité des scènes byzantines du onzième siècle, par exemple de celle de Daphni : on ne voit ni les portes de l'enfer brisées, ni la croix dans la main de Jésus, ni les groupes de justes avec Jean Baptiste.

La décoration était complétée par trois scènes placées hors du cycle :

---

(1) La scène est appelée : η κιδευσις. Dans la lettre de Grégoire II, on lisait : την ταφην αὐτοῦ.

(2) A Qeledjlar, le peintre a écrit les paroles : Ιδε ο τοπος οπω εθηκαν αυτον, qui sont celles de Marc, 16,6. Mais la présence de deux femmes, et non de trois, montre que l'iconographe suit le récit de saint Matthieu. Les trois femmes (suivant le récit de saint Marc) appartiennent à l'Occident et ne seront adoptées par les Byzantins qu'au quatorzième siècle. Voir Millet, *Recherches*, p. 516. La préférence de l'Occident pour le nombre de trois myrophores s'explique par la liturgie : l'église latine lit au jour de Pâques l'évangile de la résurrection selon saint Marc, usage qui remonte, dans la liturgie romaine, à une haute antiquité. Voir l'appendice au *Liber Sacramentorum* de saint Grégoire, Migne, *P. L.*, 78, col. 242 et la note de Dom Ménard sur ce passage (*ibid.*, 547).

(3) Bien qu'il manque ici un élément : les morts sortant de leurs tombeaux.

(4) A Sainte-Barbe de Soghanle, qui offre une scène plus complexe, le même personnage est appelé : ο Αδης. A ses griffes, il nous semble reconnaître ici le démon que l'apocryphe fait enchaîner par les anges (*Ev. Nicod.* IIe P., VI, 2).

(5) Elle représente, sans doute, la lumière qui brilla dans les Enfers à l'approche de Jésus (*Ev. Nicod.*, IIe P., II, 1).

Transfiguration et *Ascension* aux parois extrêmes sur les deux tympans ; *Présentation,* à la paroi orientale, plus bas, près de l'ancienne abside (1). La *Pentecôte,* qui achève le cycle, était peinte à la voûte du narthex (2).

Nous avons cité, à plusieurs reprises, pour les opposer à celles de notre cycle, d'autres peintures cappadociennes.

Voici, en effet, un fait important : les influences se compénètrent. De même que Constantinople a subi celle de l'Orient, même aux époques où elle maintient le plus fermement sa propre tradition, ainsi la Cappadoce ne pouvait entièrement échapper au rayonnement des influences byzantines. Dans la première moitié du dixième siècle, à l'époque des cycles archaïques, elle en est presque indemne. Mais, plus tard, ces influences se manifestent dans la deuxième partie de Toqale Kilissé, dans le groupe des églises à colonnes : Qaranleq Kilissé, Tchareqle Kilissé, Elmale Kilissé. Elles apparaissent dans la forme des églises qui abandonnent les vieux types anatoliens pour se rapprocher du type byzantin et, plus encore, dans les décorations. La différence saute aux yeux entre les deux parties de Toqale Kilissé. Différence de style, comme on s'en rendra compte en comparant nos planches ; mais différence qui atteint aussi l'iconographie. Au Baptême, Jésus ne présente pas seulement une silhouette mieux dessinée. Le geste est autre et il a une signification précise : main droite légèrement soulevée, pouce ramené sur l'annulaire, comme pour bénir, car en ce jour Jésus a sanctifié les eaux du Jourdain (3). La figure allégorique du fleuve

---

(1) Les deux dernières ont été presque entièrement détruites par les remaniements de la chapelle. Dans beaucoup de cycles archaïques de Cappadoce, la Présentation manque et lorsqu'elle se rencontre, elle a une place incertaine.

(2) Dans la lettre de Grégoire II : τὴν τοῦ ἁγίου πνεύματος κάθοδον. La Cappadoce écrit : ἡ πεντηκοστή.

(3) Idée très répandue dans la littérature chrétienne aussi bien occidentale qu'orientale. Pour l'Orient, voir les textes réunis par M. Millet (*Recherches,* p. 201). Pour l'Occident voir, entre autres, les Homélies et les Sermons de Saint Maxime de Turin : « ferunt enim hodie Christum... suscepto a Joanne baptismate consecrasse fluenta Jordanis suumque simul purificasse Baptistam » (Migne, *P. L.*, 57, col. 274. Cf. *ibid*, col. 271, 292-293, 296, 554, 556-557).

que l'on voit aux pieds de Jésus, à travers les eaux, est un souvenir hellénistique. En même temps, par sa position le dos tourné, elle rappelle les mots du psaume 113: «le Jourdain, est retourné en arrière». A la Vocation des apôtres, outre l'essai de perspective, il faut noter un effort pour animer la scène et lui faire traduire plus exactement le texte évangélique : dans chaque barque l'un des apôtres pêche et l'autre rame ; tous deux écoutent, l'un va répondre (1).

Néanmoins, par bien des traits, cette décoration reste cappadocienne. Elle conserve la frise continue. A part un développement des miracles, le cycle ressemble à celui de la première partie (2). Parmi les scènes de l'Enfance, ne manquent pas les emprunts caractéristiques à l'apocryphe : Voyage à Bethléem, Epreuve de l'eau. Cette dernière scène est même précédée des Reproches de Joseph à Marie avec une légende tirée mot pour mot, du Protévangile (3).

De même à Qaranleq Kilissé, où nous avons signalé des traits propres à l'iconographie byzantine. On pourrait ajouter d'autres exemples. On pourrait faire ressortir la distribution des sujets qui ne suit plus l'ordre chronologique, les tableaux qui s'isolent chacun dans son cadre. Mais là encore l'empreinte cappadocienne n'est pas entièrement effacée. La scène du Voyage est conservée avec sa légende extraite de l'apocryphe (4). A la Nativité, le berger musicien reparaît. Aux Rameaux, le rôle principal est encore donné aux enfants. On se rappelle qu'Elmale Kilissé, une chapelle

---

(1) Toutefois le peintre n'a pas su modifier d'une barque à l'autre l'attitude de ses personnages comme le faisait le miniaturiste du Grégoire de Nazianze (Omont, *Fac-similés*, pl. XXX) et comme le demande le texte évangélique. Mat., 4, 18-22 : deux hommes dans une barque et trois dans l'autre ; Marc, 1, 16-20 : deux dans chacune, mais leurs occupations diffèrent.

(2) Le cycle du Baptême (Apparition de l'ange au Baptiste, Rencontre de Jésus et du Baptiste, Baptême de Jésus) est le même qu'à Qeledjlar ; celui de la Sépulture (Déposition de la croix, Ensevelissement, Femmes au tombeau, Descente aux Limbes) est identique à celui de Qeledjlar et de la première partie de Toqale Kilissé.

(3) Voir ci-dessus, p. 28, n. 4.

(4) Voir ci-dessus, p. 28, n. 5.

de la même série, nous a fourni l'exemple réaliste de Jésus conduit au Calvaire, la couronne d'épines sur la tête et la corde au cou (1).

Ainsi la vieille iconographie orientale maintient ses droits. Et lors même qu'elle subit l'influence de Byzance, elle se laisse reconnaître à des signes certains.

Il nous reste à voir comment elle a exercé son action au dehors, en Occident d'abord, puis à Byzance et chez les Slaves.

*
* *

Depuis longtemps on a signalé les emprunts que l'Occident, durant tout le haut moyen âge, a faits à l'Orient. Ils ont été généralement qualifiés de byzantins et le terme est demeuré, en quelque sorte, consacré, quoique M. Strzygowski et d'autres, après lui, aient montré déjà que, le plus souvent, ils venaient, non de Constantinople, mais d'Egypte, de Syrie, d'Asie Mineure.

Le mérite de M. Millet a été de préciser les thèses de ses devanciers. Pour chacune des étapes que l'on a coutume de reconnaître dans le développement de l'art occidental, ses analyses minutieuses fournissent un nombre considérable de rapprochements d'où il ressort que, presque toujours, les thèmes traités par l'Occident se rattachent à la rédaction d'Antioche et à l'iconographie cappadocienne, plutôt qu'à la rédaction de Constantinople. Faut-il y voir des emprunts proprement dits ? On n'hésitera guère, s'il est possible de montrer par quelle voie les thèmes ont pu passer d'Orient en Occident.

Pour Rome, la chose est facile. Dès les derniers siècles de l'empire, les colonies d'Orientaux s'étaient répandues à travers l'Occident (2). Leurs épitaphes prouvent que la plupart étaient des Syriens ou des Egyptiens, non des Byzantins. C'étaient surtout des commerçants. Mais du sixième au

---

(1) Voir ci-dessus, p. 19, n. 2.

(2) Voir Bréhier, *Les colonies d'Orientaux en Occident au commencement du moyen âge*, *Byz. Zeitsch.*, XII, 1903, p. 1-39.

neuvième siècle, l'élément ecclésiastique oriental envahit Rome. Il y multiplie les couvents : couvents de Ciliciens, de Palestiniens, d'Arméniens, de Syriens, non de Byzantins. Son influence devient telle que, sur les vingt-huit papes qui occupent la chaire pontificale de 606 à 752, treize sont de langue grecque. La plupart sont originaires de Syrie, quelques-uns de Sicile ou de l'Italie méridionale, un très petit nombre, peut-être, de Constantinople.

Il est naturel qu'avec eux aient pénétré les types iconographiques de la tradition orientale. On les trouvera dans les décorations romaines de cette époque exécutées, sans doute, par des Orientaux (Saint-Sabas, Sainte-Marie-Antique, Santa Maria in Cosmedin, oratoire de Jean VII, chapelle de Saint-Zénon) et en d'autres, plus tardives, où ils auront été imités par les artistes locaux (1).

Ainsi, la main desséchée de la sage-femme à la *Nativité* apparaît à Sainte-Marie-Antique (2) et dans l'oratoire de Jean VII (3); le geste de Jésus se couvrant de la main au *Baptême*, dans l'oratoire de Jean VII (4); le Christ prosterné du Rossanensis, à l'*Agonie*, reparaît trois fois répété à Santa-Maria in Via (5); le *Chemin de la croix* avec Jésus poussé derrière

---

(1) La plupart des œuvres romaines invoquées ici sont reproduites dans les deux grands ouvrages de Mgr Wilpert et de M. de Grüneisen: Joseph Wilpert, *Die Roemischen Mosaiken und Malereien der kirchlichen Bauten vom IV-XIII Jahrhundert*, Freiburg in Breisgau, 1916, 4 vol. dont deux de planches ; W. de Grüneisen, *Sainte-Marie-Antique*, Rome, 1911, 631 p. et LXXIX pl. Ils seront cités seulement par le nom de l'auteur. On reproduira, sans les discuter, leurs indications chronologiques.

(2) Wilpert, pl. 194 (date : milieu du huitième siècle); Grüneisen, p. XXI et fig. 83 (date : milieu du neuvième siècle).

(3) Sujet détruit, connu par les dessins de Grimaldi, Grüneisen, pl. LXVII, 3: l'objet imprécis vers lequel la femme tend la main est la crèche, que l'auteur du dessin n'a pas reconnue. Il est mieux copié dans le *cod. Barb. lat.* 4410. (Voir Wilpert, t. I, p. 393, fig. 132, et Garrucci, t. IV, pl. 280, 3).

(4) Grüneisen, pl. LXVII, 2, d'après Grimaldi.

(5) Wilpert, pl. 177 (date : première moitié du huitième siècle).

Simon de Cyrène, à Sainte-Marie-Antique (1). A Saint-Sabas, dans les miracles (2), l'image du Christ semble exactement copiée sur celle qui se reproduit aussi plusieurs fois dans la deuxième partie de Toqale Kilissé et dont on a un exemple à la Vocation des Apôtres (pl. III, 2).

De la *Descente aux Limbes*, nous connaissons huit exemples à Rome, pour cette période. Six conservés en tout ou en partie : deux à Sainte-Marie-Antique (3), deux en l'église basse de Saint-Clément (4), un dans la chapelle de Saint-Zénon, à Sainte-Praxède (5), un aux cryptes des Saints-Jean-et-Paul (6). Deux détruits, mais connus par d'anciennes copies : tous deux au Vatican, l'un dans la nef de la basilique (7), l'autre à l'oratoire de Jean VII (8). La plupart paraissent remonter au huitième et au neuvième siècles. Le plus ancien serait celui de l'oratoire de Jean VII ; le plus récent, celui de l'église basse de Saint-Clément, près du chœur (9). Toutes ces peintures ou mosaïques forment un groupe cohérent qui s'encadre, en

---

(1) Grüneisen, fig, 120 (date : temps de Jean VII) ; Wilpert, pl. 162 (même date).

(2) Wilpert, pl. 188 (date : deuxième moitié du huitième siècle).

(3) Wilpert, pl. 167, 168 ; Grüneisen, fig. 94 et p. 93.

(4) Wilpert, pl. 209, 229.

(5) Wilpert, pl. 114, 4.

(6) Wilpert, pl. 208.

(7) Wilpert, t. I, p. 381, fig. 122 : croquis sommaire de Grimaldi.

(8) Grüneisen, fig. 231, A et pl. LXVI : croquis et aquarelle de Grimaldi qui ne concordent guère.

(9) Quatre dates certaines : oratoire de Jean VII (705-707) ; chapelle de Saint-Zénon sous Pascal 1er (817-824) ; Saint-Clément, au fond de la nef, sous Léon IV (847-855) ; basilique de Saint-Pierre, sous Formose (891-896). Les deux peintures de Sainte-Marie-Antique sont attribuées par Mgr Wilpert à Jean VII. M. de Grüneisen semble plus près de la vérité lorsqu'il les reporte au neuvième siècle. Celle des Saints-Jean-et-Paul, attribuée par Mgr Wilpert à la deuxième moitié du huitième siècle, n'a conservé que le buste de Jésus-Christ (la légende était en grec). Celle de Saint-Clément, près du chœur, est attribuée au dixième siècle. Mgr Wilpert a étudié le thème de la Descente aux Limbes aux pages 887-896 du tome II. Nous nous séparons de lui sur plusieurs points. Nous ne saurions admettre l'argumentation par laquelle il veut prouver (t. I, p. 202) que la Descente aux Limbes aurait figuré dans le cycle constantinien (?) du Latran et que celle de Saint-Pierre remonterait à Libère (*ib.*, p. 379).

quelque sorte, dans le développement du type oriental. Elles montrent un stade intermédiaire entre celui de la colonne de Saint-Marc et celui des cycles archaïques de Cappadoce, voisin de celui du psautier Chludof. D'ailleurs, comme il est naturel, on peut suivre entre elles une certaine évolution.

Un trait commun à toutes : Jésus avançant de côté, penché en avant, se profile sur une gloire lumineuse, dont la forme, plus simple à l'oratoire de Jean VII et à Sainte-Marie-Antique, se rapproche, à Saint-Clément, de celle de Cappadoce. Dans l'oratoire de Jean VII, il semble qu'Adam ait figuré seul (1) ; partout ailleurs, il devait être accompagné d'Eve (2). La figure de l'Hadès ou du démon qui, à Saint-Marc, se tenait à l'écart, se mordant les doigts de rage, est encore isolée à l'oratoire de Jean VII : il semble que le mosaïste l'ait représenté couché à terre comme un mort(3). Puis on le voit, de même qu'en Cappadoce, foulé par Jésus (4) et, aux deux peintures fort semblables de Sainte-Marie-Antique, le Sauveur lui pose le pied sur la tête, comme à Sainte-Barbe de Soghanle. Jésus a la main gauche libre ou tenant le rouleau : la croix dans cette main n'apparaît qu'à la plus récente de toutes les peintures, celle de Saint-Clément, près du chœur (5). Enfin les prophètes qui manquent à l'oratoire de Jean VII, à la nef de Saint-Clément et probablement à Sainte-Marie-Antique, font leur

---

(1) Sur ce point, croquis et aquarelle de Grimaldi sont d'accord.

(2) La figure est entièrement effacée à Sainte-Marie-Antique, près de l'entrée de l'atrium. Mais la similitude parfaite entre cette scène et celle la nef gauche ne permet pas de penser que le personnage ait manqué ici. A Saint-Clément, près du chœur, Eve détruite se révèle par une main qui saisit le bras d'Adam.

(3) D'après l'aquarelle de Gimaldi. Le croquis mérite moins de confiance.

(4) Saint Clément, près du chœur. Au fond de la nef, la figure manque : le peintre du neuvième siècle copie un modèle plus ancien. A Saint-Zénon et aux Saints-Jean-et-Paul, le bas de l'image a péri. A la basilique de Saint-Pierre, le croquis de Grimaldi ne montre pas l'Hadès terrassé, mais on ne saurait douter qu'il ne fût représenté. Le croquis est inexact : son Christ nu est impossible.

(5) La croix manque dans les cycles archaïques de Cappadoce. Elle paraît à Sainte-Barbe de Soghanle, vers la fin du dixième siècle.

apparition à Saint-Zénon et dans la deuxième peinture de Saint-Clément ; mais ils ne s'y montrent qu'en buste, isolés à l'angle de la composition, comme en Cappadoce, et dans la dernière image il n'y a qu'un seul prophète (1).

Par l'intermédiaire de Rome, les types orientaux ont atteint les miniaturistes carolingiens et ottoniens. Ils ont pu aussi leur être apportés directement, soit par les pèlerins qui, avant les Croisades, visitaient les lieux saints, soit par les marchands ou moines orientaux que nous voyons signalés en bien des points de France ou d'Allemagne, jusqu'à l'embouchure de l'Oder (2).

Dès lors on ne sera pas surpris de voir la *Descente de croix* apparaître, presque en même temps, et sous sa forme la plus simple, en Cappadoce et dans l'Evangéliaire d'Angers ; de retrouver dans le *Codex Egberti* une *Résurrection de la fille de Jaïre* que la description de Choricius et le *Paris.* 74 permettent de restituer à Saint-Serge de Gaza ; dans le Codex de Brême (3), un *Chemin de croix* où Jésus, couronné d'épines comme à Elmale Kilissé, est, comme à Toqale Kilissé, poussé derrière Simon de Cyrène, qui, vêtu à l'antique, porte la croix devant lui. Ce ne sont là que des exemples. On en verra d'autres encore dans le livre de M. Millet (4). Il est bien évident, d'ailleurs, que l'on peut relever aussi des emprunts à la tradition byzantine ; mais ils restent toujours moins nombreux.

Avec le temps, le contact entre l'Orient et l'Occident devient plus intime. En Italie surtout, les influences orientales pénètrent à la fois par le sud qui est alors une terre grecque et par le nord où Venise entretient

---

(1) A Saint-Zénon, ce sont déjà les deux rois, David et Salomon. A Saint-Clément, le prophète n'est pas en costume royal : vraisemblablement Isaïe qui, seul, intervient dans l'Evangile de Nicodème. Ainsi la peinture se tiendrait-elle plus près du texte apocryphe.

(2) Voir les références chez M. Millet, p. 600.

(3) Wilpert, t. II, p. 873, fig. 412.

(4) *Recherches*, p. 598, 599.

avec l'Orient des relations chaque jour plus étroites. On connaît les mosaïques siciliennes et celles de Saint-Marc, Torcello Murano, les chapelles souterraines de la terre d'Otrante et leurs peintures qui présentent avec celles de Cappadoce de si curieuses ressemblances (1).

Mais ce qui mérite surtout l'attention, c'est la place que tiennent les vieux motifs orientaux, syriens ou cappadociens, en certaines œuvres italiennes où commence à se manifester un effort pour constituer un art indépendant. Les rouleaux d'exultet, les fresques de Sant'Angelo in Formis en fourniraient de nombreux exemples. Bornons-nous encore à Rome.

Deux décorations postérieures à l'an mille présentent des cycles qui, à certains égards, peuvent être dits vraiment romains : celle de Sant'Urbano alla Caffarella et celle de Santa Maria in Pallara(2). Néanmoins on y relève quantité de traits qui trahissent l'influence orientale. Quelques-uns, telle la main desséchée, ont pu être trouvés sur place et imités de Sainte-Marie-Antique ou de l'oratoire de Jean VII. Mais d'autres semblent marquer des emprunts récents, comme une nouvelle stratification dans la série des apports qui enrichissaient peu à peu l'iconographie occidentale.

Voici quelques exemples où ne seront guère cités que des traits déjà signalés dans les pages qui précèdent.

Sant'Urbano alla Caffarella. *Annonciation* : la servante debout à la porte de la maison et soulevant le rideau — transposée ici de la Visitation (3). *Annonce aux bergers* : le berger solitaire, assis à l'écart (4). *Fuite en Egypte :* Joseph suit l'âne conduit par Jacques (5). *Massacre des Inno-*

---

(1) Voir Diehl, *Manuel*, p. 542 et suiv. et les ouvrages cités.

(2) Cette dernière connue seulement par les copies du *Vat. lat.* 9071. Le cycle de Sant'Urbano est de 1011. La date de Santa Maria in Pallara est incertaine : la dernière proposée (fin du dixième siècle) paraît trop ancienne. Des compositions comme la Flagellation et surtout les Outrages de Jésus semblent indiquer une époque plus récente.

(3) Wilpert, t. II, p. 744, fig. 309. M. Millet (p. 90) suppose que la transposition a dû se faire d'abord en Orient.

(4) *Ibid.*, p. 758, fig. 324. Ici il ne joue pas. Le violon mis dans les mains d'un autre berger est une restauration maladroite. Le berger musicien de Cappadoce apparaîtra, embelli, dans la mosaïque de Cavallini à Santa Maria in Trastevere.

(5) *Ibid.*, p. 770, fig. 341. Jacques entre dans la ville, figurée comme en Cappadoce ; mais le personnage allégorique — peut-être pas compris — a été supprimé.

cents sous les yeux d'Hérode (1). *Résurrection de Lazare* : les hommes se bouchent le nez à la manière de Qeledjlar (2). *Entrée à Jérusalem* : le gamin sur un arbre (3). *Pilate* : sa femme derrière lui tandis qu'il se lave les mains (4). *Ensevelissement* : Jésus porté au sépulcre exactement comme à Toqale Kilissé (5). *Femmes au tombeau* : deux femmes seulement, leurs fioles à la main ; l'ange assis sur la pierre leur montre le tombeau (6).

Santa Maria in Pallara. *Nativité :* la sage-femme tend sa main desséchée (7). *Mages observant l'étoile* : même sujet qu'à la deuxième partie de Toqale Kilissé, avec les mêmes costumes et le même mouvement (8). *Résurrection de Lazare :* l'homme s'enveloppe le bas de la figure exactement de la même manière que dans le codex de Rossano et fait le même geste de la main droite (9). *Entrée à Jérusalem* : la ville est représentée comme à El Nazar, avec les mêmes têtes aux fenêtres ; devant Jésus, on ne voit que des enfants et des jeunes gens, comme à Toqale Kilissé (10). *Agonie* : Jésus plusieurs fois prosterné dans une pose inspirée de la composition de Santa Maria in Via, laquelle nous rappelait l'évangéliaire de Rossano (11). *Jugement de Pilate* qui se lave les mains tandis que sa femme apparaît

---

(1) *Ibid.*, 1. 765, fig. 336. Le détail de la scène est confus, Les gestes des soldats ne se reconnaissent plus guère. L'enfant saisi par le pied et coupé en deux, comme à Toqale Kilissé, se voit dans une peinture un peu plus récente en une crypte de Saint-Sébastien (Wilpert, pl. 262).

(2) *Ibid.*, p. 800, fig. 365.

(3) *Ibid.*, p. 844, fig. 390.

(4) *Ibid.*, p. 859, fig. 400.

(5) *Ibid.*, p. 886, fig. 418.

(6) *Ibid.*, même figure. Cette scène est réunie à la précédente et, au-dessous, le peintre a représenté l'*Apparition à Madeleine* et une *Descente aux Limbes* assez différente du type oriental, où l'on sent l'influence des rouleaux d'exultet.

(7) *Ibid.*, p. 756, fig. 321.

(8) *Ibid.*, p. 765, fig. 334. Même sujet, d'un type un peu différent, à Sant'Urbano (p. 770, fig. 341).

(9) *Ibid.*, p. 801, fig. 367.

(10) *Ibid.*, p. 843, fig. 389. Voir aussi *Recherches,* fig. 238-239, où M. Millet a réuni les deux scènes d'El Nazar et de Santa Maria in Pallara.

(11) *Ibid.*, p. 855, fig. 399.

derrière lui, à la porte de sa maison, comme à Qeledjlar et à Saint-Marc elle se montrait à la fenêtre (1).

*
* *

Le treizième siècle marque une nouvelle période dans l'histoire des relations entre l'art d'Orient et d'Occident. La fondation de l'empire latin de Constantinople resserre les liens entre les deux mondes. Les peintres orientaux affluent en Italie. C'est alors que l'on voit naître dans la péninsule cette « maniera bisantina » qui devait préparer l'éclosion du Trecento. Période féconde où s'établit, entre l'Orient et l'Occident, une sorte de collaboration qui profite à l'un et à l'autre. Des thèmes sont créés, telle la *Mise en Croix*. D'autres s'enrichissent de détails nouveaux. Il n'est pas toujours facile de préciser à qui, de l'Orient ou de l'Italie, on doit faire honneur de ces innovations. Il est toutefois un certain nombre de traits qui pénètrent alors dans l'iconographie byzantine et que M. Millet croit pouvoir considérer comme italiens. Nous n'entrons pas dans le détail qui nous entraînerait trop loin et qui ne rentre pas dans le cadre de notre étude.

Ce qu'il importe de retenir, c'est la réponse donnée à la fameuse question de la Renaissance byzantine.

On sait en quoi consiste le problème. Très souvent les Byzantins et les Slaves du quatorzième siècle se rapprochent des primitifs italiens au point que l'on pourrait croire, d'une part ou de l'autre, à un emprunt direct. Les analyses patientes de M. Millet montrent qu'il n'y a pas d'emprunts proprement dits. Au quatorzième siècle, le contact entre les deux écoles n'existe plus. Chacune développe l'héritage de l'âge précédent et l'enrichit par ses propres inventions ou par un recours aux sources antiques. Mais le contact a existé, intime, au treizième siècle.

Duccio, Giotto, Cavallini ont appliqué un génie original et neuf aux vieux thèmes que leur livrait la « maniera bisantina ». De là ces rencontres que nous avons signalées plusieurs fois avec les anciens motifs de l'icono-

---

(1) *Ibid.*, p. 867, fig. 406.

graphie syrienne et cappadocienne (1).

Byzance et les Slaves, vers la même époque, rénovaient aussi leur art. Byzance reste indépendante de l'Italie. En Macédoine, on peut relever les traces d'une influence siennoise, mais sur le style beaucoup plus que sur l'iconographie. Pour cette dernière, les innovations du quatorzième et du quinzième siècle oriental, grec aussi bien que slave, apparaissent à M. Millet comme un retour aux antiques traditions dont les peintres retrouvaient les témoins en de modestes localités, comme celles de Cappadoce, ou dans les manuscrits. C'est là que sa méthode, appliquée avec une rare dextérité, lui permet de découvrir les prototypes, non pas dans les manuscrits parvenus jusqu'à nous, dans ce *Paris.* 74 ou ce *Laurent. VI*, 23 dont nous avons si souvent entrenu le lecteur, mais dans leurs modèles plus anciens, antérieurs au onzième, parfois au neuvième siècle et plus voisins des sources : le cycle de Gaza ou celui des Saints-Apôtres.

Cette conclusion ne paraîtra pas très différente de celle à laquelle arrivait M. Schmidt à la fin de son étude sur Kahrié Djami (2). Le savant russe en rattachait les mosaïques à d'anciens manuscrits syriens et pensait à quelque évangéliaire du type du *Paris.* 74. M. Millet admet le principe ; il en précise l'application et il corrige : « non pas le *Paris.* 74, mais le *Laurent. VI*, 23, non pas la rédaction d'Antioche, mais celle d'Alexandrie, fidèlement suivie par Constantinople, au sixième siècle, aux Saints-Apôtres, au neuvième, dans le *Paris.* 510 » (3). Car si bien des traits, principalement apocryphes (Jacques conduit l'âne dans le *Voyage*, Elisabeth sauvée

---

(1) Pour Giotto : *Résurrection de Lazare* qui se peut comparer exactement, pour l'iconographie, à celle du Rossanensis : un intermédiaire apparaît à Santa Maria in Pallara. Pour Cavallini : la *Nativité*, avec le détail cappadocien du berger musicien. Pour Duccio : la *Déposition de croix* qui développe d'une façon plus pathétique celle de Toqale Kilissé.

(2) On la trouvera résumée dans le *Manuel* de M. Diehl, p. 739. L'auteur la conteste; mais évidemment ses critiques ne tombent que sur ce que la théorie de M. Schmidt peut avoir de trop exclusif.

(3) Millet, *Recherches*, p. 649.

par la montagne qui s'ouvre) dérivent de l'Orient et sont empruntés à la Cappadoce (1), néanmoins, dans la constitution du cycle et dans maint détail, Constantinople, à Kahrié Djami, comme presque toujours, reste fidèle à sa propre tradition.

Par contre, à la Métropole de Mistra, dans cette Grèce que l'on pourrait montrer toujours plus voisine de l'Orient (2), les miracles de Galilée apparaissent reproduits selon un modèle dérivant de la rédaction d'Antioche, intermédiaire entre le cycle de Gaza et le *Paris.* 74.

On pourrait faire des réserves si M. Millet prétendait donner à son explication un caractère exclusif et nier l'influence de tout autre facteur en un phénomène aussi complexe que celui d'une rénovation artistique. A peine l'ouvrage paru, M. Bréhier a attiré l'attention sur le rôle qu'ont pu jouer, dès avant le dixième siècle, dans le développement de l'iconographie, des représentations dramatiques analogues à notre drame sacré (3). Récemment, dans un mémoire très étudié, il croit pouvoir en montrer la répercussion lointaine sur l'illustration des « Homélies » du moine Jacques (4).

---

(1) Voir, ci-dessus, p. 28 et 31.

(2) Saint-Luc, au onzième siècle, présentait des traits cappadociens. Voir Millet, *Recherches*, p. 671.

(3) Bréhier, *Byzance, l'Orient et l'Occident. Rev. Arch.*, 1918, I, p. 1-35.

(4) Bréhier, *Les « Homélies » du moine Jacques et le théâtre religieux à Byzance. Mélanges Piot*, t. XXIV (1920), p. 101-128, pl. V-VIII. M. Millet a touché la question dans son livre (p. 610-624) et conclu contre l'existence d'un drame proprement dit. Il admet seulement l'influence de certains dialogues liturgiques et de ce qu'il appelle la mimique rituelle. Il semble que M. Bréhier pourrait trouver des arguments en faveur de sa thèse en ces légendes des peintures cappadociennes dont nous avons cité plusieurs exemples et où l'on a vu des fragments de dialogues (au *Voyage à Bethléem*, dans le *Cycle du Baptême*, etc.). Si la plupart d'entre elles peuvent dériver de textes liturgiques ou d'homélies dramatiques, la chose paraîtra difficile à admettre en quelques cas. Ainsi, dans le groupe d'Elmale Kilissé, à l'Entrée à Jérusalem, on voit écrite la parole suivante adressée par un des gamins à son compagnon grimpé sur l'arbre : Σισηνι. κοψε με κλαδη. En fait, Sisinius, une hachette à la main, abat des rameaux à tour de bras. Tout cela ressemble beaucoup plus à une scène de « mystère » qu'à un dialogue liturgique. Voir néanmoins Millet, *Recherches*, p. 618.

Il est possible aussi que M. Millet, un peu trop absorbé par l'objet propre de ses recherches, ne songe pas toujours à réserver la part de l'invention dans l'œuvre du quatorzième siècle byzantin et slave. Mais, dans ce qu'elle a de positif, la thèse demeure.

Voici, pour terminer en peu de mots cette trop longue étude, comment elle présente le mouvement de la « Renaissance byzantine ».

En dehors de Constantinople, deux écoles principales se dessinent au quatorzième et au quinzième siècles. La première, l'école Macédonienne, se déploie tout d'abord en Vieille Serbie et en Macédoine d'où elle atteint les Russes. Son action se fait sentir, mais faiblement, au Mont-Athos et à Mistra. Elle doit à l'Orient l'usage des frises où les épisodes se déroulent sans interruption, la distribution des sujets suivant les cycles liturgiques, et bon nombre de traits iconographiques. C'est de lui qu'elle tient le goût pour les apocryphes, le sentiment réaliste et dramatique. En même temps elle puise aux vieux manuscrits, suivant tantôt la rédaction d'Antioche qui revit au *Paris.* 74, tantôt celle d'Alexandrie-Constantinople qui se retrouve au *Laurent. VI*, 23, et à Kahrié Djami. Elle a subi aussi l'influence de l'Italie, mais dans une faible mesure.

La seconde tient de plus près à Constantinople. Au seizième siècle, elle doit ses plus belles œuvres à des peintres d'icônes crétois, ce qui lui vaut le nom d'école crétoise. Mais ses origines, encore obscures, doivent être cherchées beaucoup plus haut et loin de la Crète. Peut-être a-t-elle pris naissance dans les ateliers grecs de Venise. Dès la fin du quatorzième siècle ou le début du quinzième, on peut lui attribuer les peintures de la Péribleptos à Mistra. Elle a dû fleurir à Constantinople sous Manuel Paléologue et s'y pénétrer de l'esprit byzantin qu'elle a porté ensuite aux couvents de Thessalie, au Mont-Athos et, de là, en Russie. Partout elle supplante l'école Macédonienne.

Ses décorations, où les sujets s'encadrent et s'isolent pour se présenter à la manière d'un tableau artistique ou d'une image pieuse, se distinguent, à première vue, des frises narratives de l'autre école. Mais ce qui la caractérise encore plus, c'est son attachement à l'idéal byzantin de noblesse

et de distinction.

Pourtant, par son iconographie, elle dépend aussi de l'Orient, car lorsqu'il en recherche les sources, c'est presque toujours dans la tradition orientale que M. Millet les découvre. S'il part de Mistra, il les atteint directement en Palestine. S'il part de l'Athos, il les rejoint, après bien des détours, en Cappadoce.

Rome G. DE JERPHANION, S. J.

P. S. Comme nous achevons de corriger les épreuves de ce travail écrit depuis longtemps, nous recevons le volume de M. Mâle : *L'art religieux du XIIe siècle en France. Etude sur les origines de l'iconographie du moyen âge*. L'influence de la Syrie et de la Cappadoce sur les origines de la sculpture monumentale française et de toute l'iconographie du moyen âge y est parfaitement mise en lumière. Voir surtout le chapitre II (pp. 55-106). — L'auteur a eu en mains nos photographies de Cappadoce.

Erratum. Page 28, ligne 18, *au lieu de* : « y fit asseoir Marie et son fils (Jacques) suivait », *lire* : « y fit asseoir Marie et son fils (Jacques) menait la bête et Joseph suivait ».

APPENDICE.

Nous avons fait plusieurs fois allusion à d'autres cycles cappadociens que celui de Toqale Kilissé. Le lecteur ne sera peut-être pas fâché d'avoir ici le résumé de quelques-uns d'entre eux.

Le premier des deux tableaux qui suivent groupe des cycles réduits ; le second, des cycles plus développés. Dans chacun, les scènes ont été ramenées à un ordre unique. Les interversions rendues nécessaires (du reste peu nombreuses) ont été indiquées par des parenthèses ( ). Même signe pour les scènes que la décoration rejette en dehors du cycle et que nous y avons fait rentrer. Les crochets [ ] marquent les scènes détruites qui peuvent être restituées. Un point d'interrogation, les douteuses.

Les cycles du premier tableau, sauf le dernier, appartiennent à des décorations archaïques : Tavchanle Kilissé date du règne de Constantin Porphyrogénète (912-959). Les quatre cycles qui précédent sont à peu près de même époque. Sainte-Barbe est du règne de Constantin et Basile (976-1025). Qarabach Kilissé, plus récente (1061), révèle déjà une iconographie différente et le choix des scènes s'inspire de principes nouveaux ; mais la disposition est encore celle des cycles narratifs. Cette décoration marque la transition entre les cycles archaïques et le décor des églises à colonnes (voir ci-dessus, p. 38).

Du second tableau, Toqale I et Saint-Théodore sont archaïques (le second fortement repeint). Qeledjlar, peut-être un peu plus récent, appartient encore au même groupe. Les Saints-Apôtres copient Toqale I pour les scènes de l'Enfance et, pour le reste, Qeledjlar. Belli Kilissé, non daté, paraît également archaïque. Tchaouche In porte une inscription aux noms de Nicéphore Phocas et Théophano (963-969). Quant à l'énigmatique et merveilleux cycle de Toqale II, sa constitution (voir les scènes apocryphes) et son ordonnance ne permettent guère de le reporter à une date plus récente.

Saint Eustathe, El Nazar, les chapelles 6 et 8, la Théotokos, Toqale Kilissé et Qeledjlar appartiennent au groupe de Gueurémé; Balleq Kilissé, Sainte Barbe, Qarabach Kilissé, Belli Kilissé à celui de Soghanle. Tchaouch In est proche de Gueurémé. Tavchanle Kilissé, Saint-Théodore, les Saints-Apôtres sont aux environs de Sinassos et Urgub, entre Gueurémé et Soghanle.

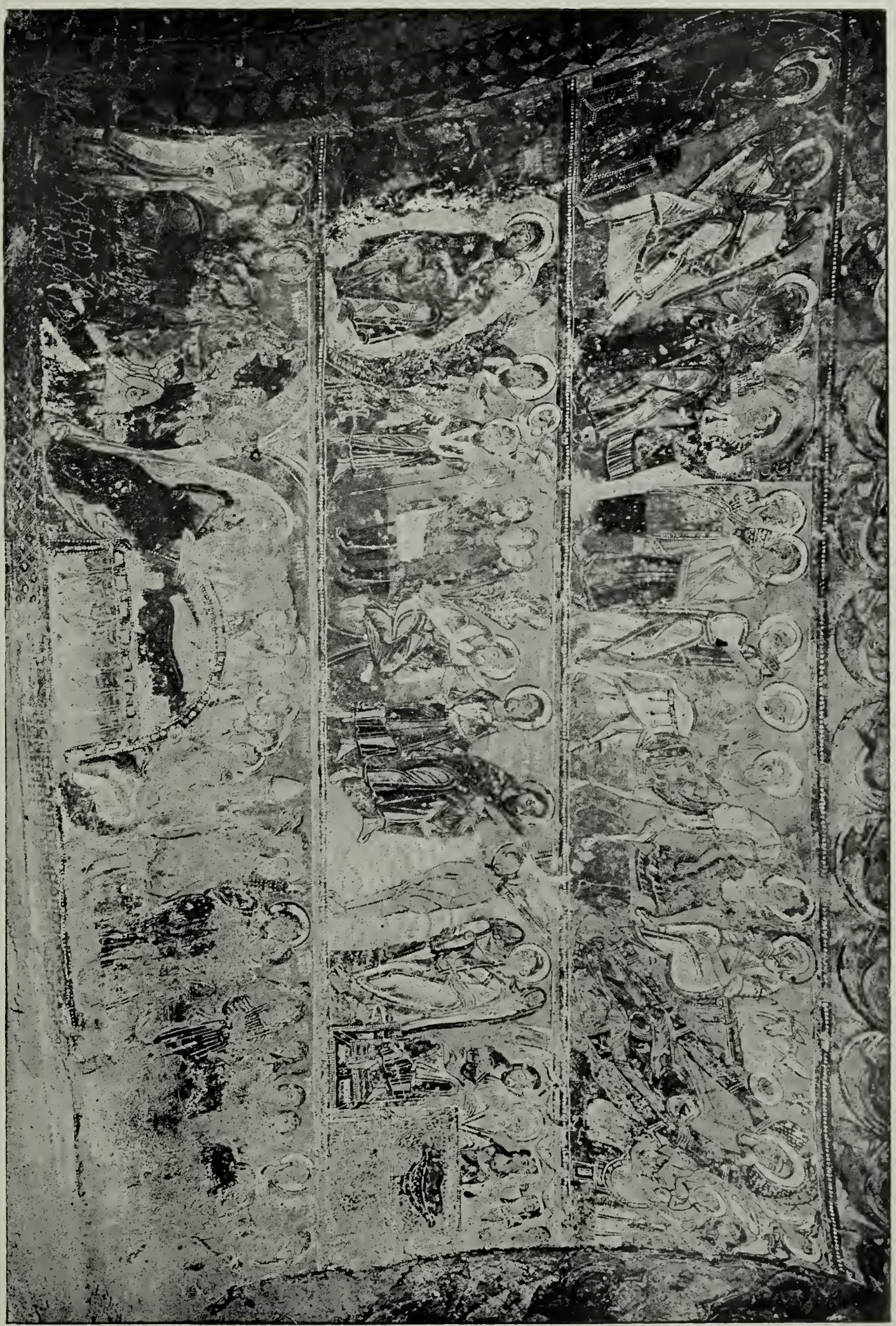
On observera qu'à Gueurémé (sauf à Saint-Eustathe qui se limite à l'Enfance) la Passion tient une place assez considérable, même en des cycles restreints. Elle est moins développée dans la région de Sinassos et Urgub. Elle disparaît presque à Soghanle.

St Eustathe	El Nazar	Chapelle 6	Chapelle 8	Théotokos	Tavchanle K.	Balleq K.	Ste Barbe	Qarabach K.
				Vge au temple				
Annonciation	Annonciation	Annonciation	Annonciation	Annonciation	Annonciation	Annonciation	Annonciation	
Visitation	Visitation	Visitation	Visitation	Visitation	Visitation	Visitation	Visitation	
Epreuve		Epreuve	Epreuve		Epreuve	Epreuve	Epreuve	
					[Reproches ?]		Reproches	
Voyage			Voyage	Voyage	[Voyage]	Voyage	Voyage	
Nativité	Nativité	Nativité	Nativité	Nativité	Nativité	Nativité	Nativité	Nativité
Présentation	Présentation							Présentation
Ador. des M.	Ador. des M.	[Ador. d. M.]	Ador. des M.					
Massacre		Massacre			(Massacre)			
Songe de Jos.					(Songe de J.)			
Mort de Zach.	Mort de Zach.							
Elis. au dés.	Elis. au dés.							
Fuite	(Fuite)		Fuite		Fuite			
	Baptême	Baptême	Baptême	Baptême	[Baptême ?]			
	Transfigurat.	(Transfigur.)			(Transfigur.)			Transfigurat.
	Lazare							
	Rameaux		Rameaux					
						Cène		
			[Trahison ?]			Trahison		
	Crucifixion	Crucifixion	Crucifixion	Crucifixion	Crucifixion	Crucifixion		Crucifixion
					Déposition			
				Ensevelissem.				
			[F. au tomb.?]	Femmes au t.				Femmes au t.
	Limbes	Limbes	Limbes	Limbes			Limbes	Limbes
						(Thomas)		
	Ascension	Ascension						

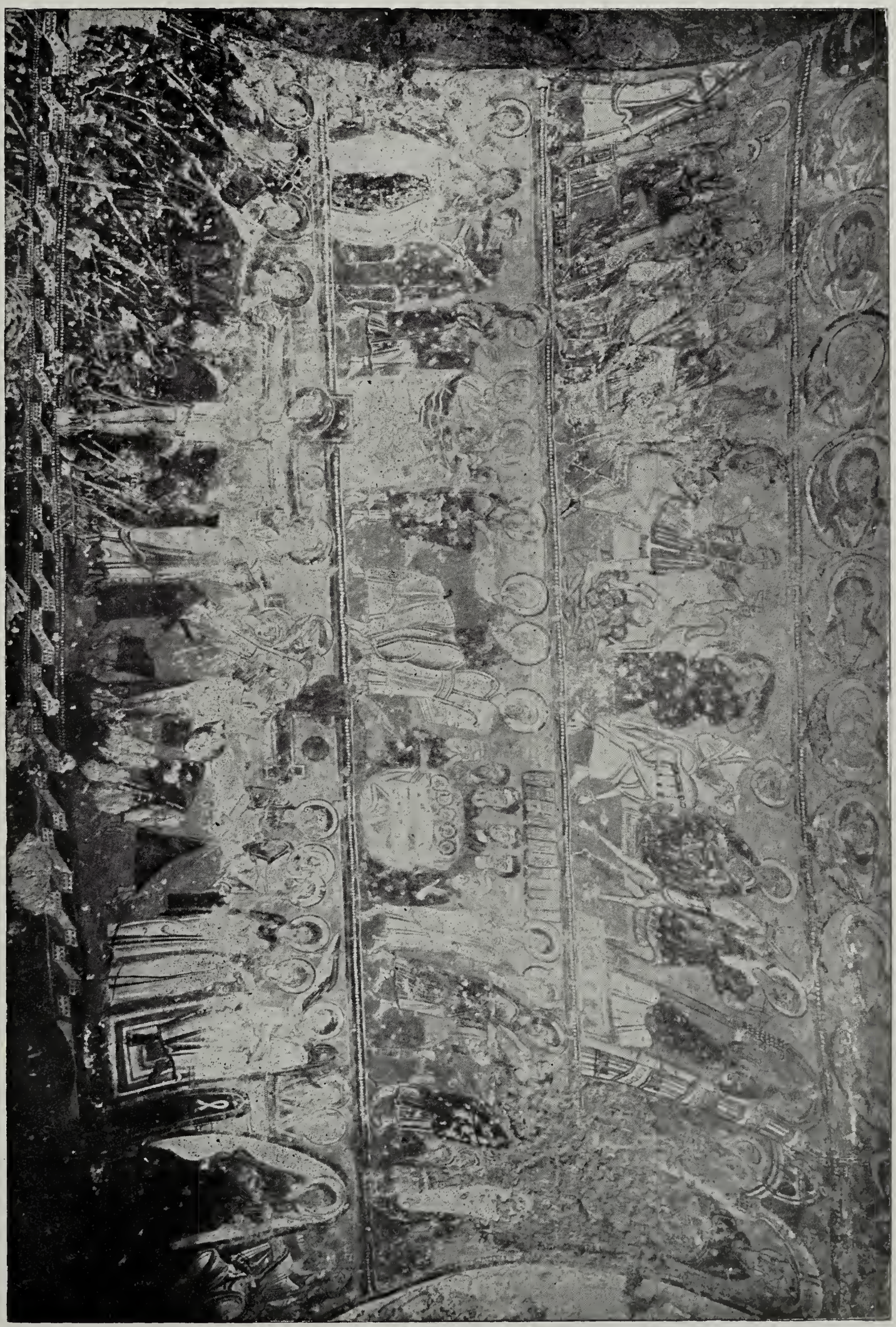
Toqale I	St Théodore	Qeledjlar	Sts Apôtres	Toqale II	Tchaouch In	Belli K.
Annonciation	Annonciation	Annonciation	Annonciation	Annonciation	Annonciation	[Annonciation]
Visitation	Visitation	Visitation	Visitation	Visitation	Visitation	[Visitation]
				Reproches de Jos.		
Epreuve	Epreuve	Epreuve	Epreuve	Epreuve	Epreuve	Epreuve
				Songe de Joseph		
		Jos. reçoit M. ?			Jos. reçoit Mar.	
Voyage	Voyage		Voyage	Voyage	Voyage	
Nativité	Nativité	Nativité	Nativité	Nativité	Nativité	Nativité
				M. observ. l'étoil.		
Ador. des Mages	Ador. des Mages	Ador. des Mages	Ador. des Mages	Ador. des Mages	Ador. des Mages	Ador. des Mages
Massacre	(Massacre)				(Massacre)	(?)
	Songe de Joseph	Songe de Joseph	Songe de Joseph		Songe de Joseph	
Fuite en Egypte	Fuite en Egypte	Fuite en Egypte	Fuite en Egypte	Fuite en Egypte	Fuite en Egypte	Fuite en Egypte
Mort de Zacharie					Mort de Zacharie	Mort de Zacharie
Elis. au désert	Elis. au désert				Elis. au désert	(?)
(Présentation)	Présentation	Présentation	Présentation	Présentation		Présentation
			Jésus au temple	Jésus au temple		
Ange et Baptiste		Ange et Baptiste	Ange et Baptiste	Ange et Baptiste		
Prédic. du Bapt.	Prédic. du Bapt.					
Baptiste et J. C.		Baptiste et J.-C.	Baptiste et J.-C.	Baptiste et J.-C.		
Baptême	Baptême	Baptême	Baptême	Baptême	(Baptême)	Baptême
	Tentat. (rich.)			Tentat. (rich.)		
	Tentat. (pains)					
				Vocat. de Mat.		
Repas de Cana	Repas de Cana			Repas de Cana		Repas de Cana
Les six urnes	Les six urnes			Les six urnes		Les six urnes
Vocation au lac	Vocation au lac			(Vocat. au lac)		
Bénéd. des pains	Bénéd. des pains			?		
	Démoniaque					
Pains multipliés	Pains multipliés			?		
		Zachée				(Zachée)

Aveugle		Aveugle			Aveugle	
	Guéris. diverses					
	Tempête apaisée					
				Deux aveugles		
				Lépreux		
				Ob. de la veuve		
				Main desséchée		
				Hydropique		
				Fils de l'officier		
	Fille de Jaïre			Fille de Jaïre		
	Chananéenne					
				Paralytique		
Lazare		Lazare		Lazare	Lazare	Lazare
	Samaritaine					
(Transfiguration)	Transfiguration		(Transfigur. ?)	(Transfigur.)	(Transfigur.)	
Rameaux		Rameaux		Rameaux	Rameaux	
Cène		Cène	Cène ?	Cène	Cène	
		(Lav. des pieds)		Lavem. des pieds		
Trahison		Trahison	Trahison	[Trahison]	Trahison	
		Anne et Caïphe				
		Reniement	Reniement			
Pilate		Pilate		?	Pilate	
Chemin de croix	Chemin de croix	Chemin de croix	Chemin de croix	?	Chemin de croix	
Crucifixion	Crucifixion	Crucifixion	Crucifixion	Crucifixion	Crucifixion	
					Mort de Jésus	
Déposition		Déposition		Déposition	Déposition	
Ensevelissement		Ensevelissement	Ensevelissement	Ensevelissement	Ensevelissement	
Femmes au tomb.		Femmes au tomb.	Femmes au tomb.	[Femmes au t.]	Femmes au tomb.	
Limbes	Limbes	Limbes		Limbes	Limbes	
		Bénéd. des apôt.		Bénéd. des apôt.	Bénéd. des apôt.	
Ascension	Ascension ?	Ascension		Ascension	Ascension	
Pentecôte		Pentecôte		Pentecôte	Pentecôte	
				Ordin. d. diacres		
				Mission des ap.		
		Dormition		Dormition		

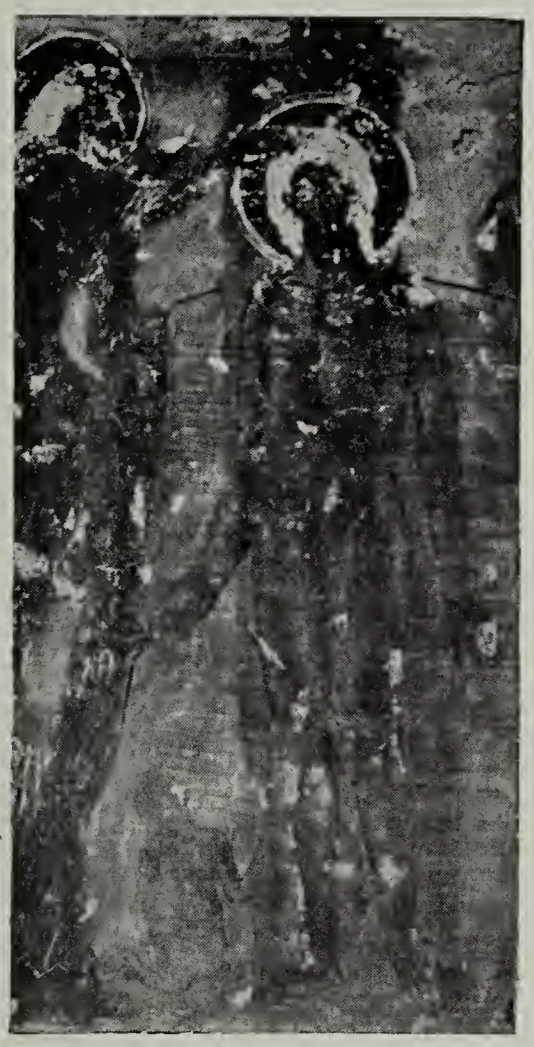
Au lieu de la Passion et Résurrection : huit scènes des martyres des saints Pierre et Paul.



Première Partie de TOQALE KILISSÉ, côté droit de la voûte.



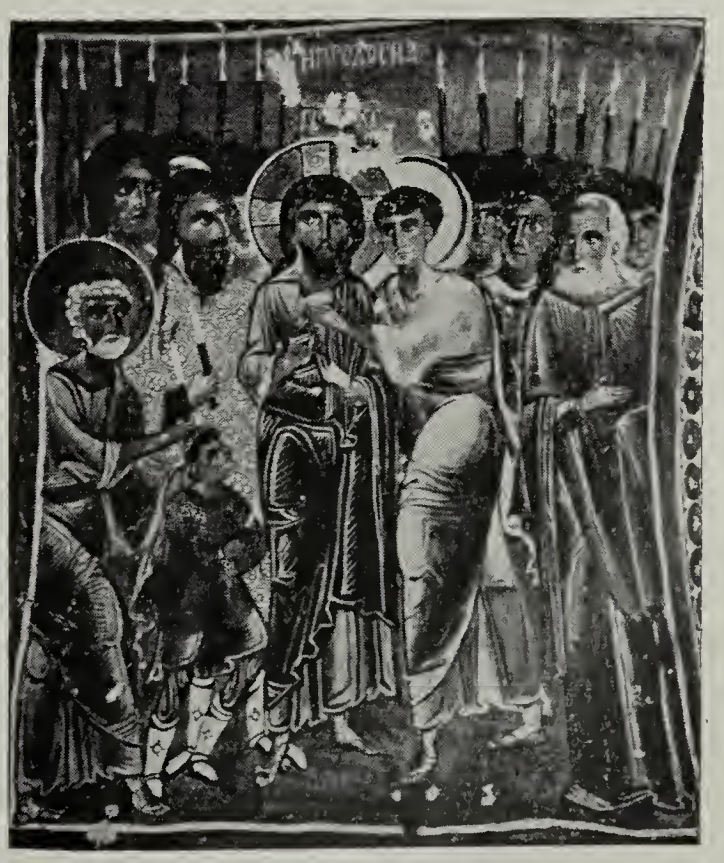
Première partie de TOQALE KILISSÉ, côté gauche de la voûte.



1. Baptême, dans la deuxième partie de TOQALE KILISSÉ.

2. Vocation des Apôtres, dans la deuxième partie de TOQALE KILISSÉ.

3. Cène, à QARANLEQ KILISSÉ.



4. Trahison à QARANLEQ KILISSÉ.

MÉLANGES DE L'UNIVERSITÉ SAINT-JOSEPH
BEYROUTH (SYRIE)
Tome VIII, fasc. 6.

P. L. CHEIKHO, S. J.

CATALOGUE RAISONNÉ
DES
MANUSCRITS
DE LA BIBLIOTHÈQUE ORIENTALE
III.

IMPRIMERIE CATHOLIQUE
BEYROUTH (SYRIE)
1922

OUVRAGES DE MINÉRALOGIE, DE CHIMIE ET DE DIVINATION

246

Papier fort. Reliure orientale en toile noire et papier de couleur. Hauteur 21 cm. ; largeur 15 cm.; 62 feuillets à 17 lignes la page. Ecriture nashî ; encres noire et rouge, titre rouge et vert. Sans date, XVIIe siècle. (N° de cote 555).

كتاب ازهار الافكار في جواهر الاحجار للتيفاشي

Ce traité des Pierres Précieuses, de Śaraf ad-Dîn Aḥmad ibn Yoûsof at-Tîfâśî al-Qaïsî († 651 H.=1253 J.-C.) est très connu : il a été édité et traduit en plusieurs langues (cf. *àl-Machriq*, XI, 1908, p. 751) : l'auteur y décrit 25 pierres précieuses en autant de chapitres. Notre copie est très soignée : d'après une note sous le titre initial on apprend qu'elle a appartenu à un grand personnage ʿAlide. Ce Ms a été acheté à Beyrouth en 1901.

247

Papier moderne. Simple cahier broché. Hauteur 20 cm. ; largeur 14 cm.; 29 pages à 17 lignes. Ecriture moderne. (N° de cote 556).

كتاب نخب الذخائر في احوال الجواهر

C'est l'ouvrage que nous avons publié dans la Revue *al-Machriq* (XI, 1908, pp.751-765) ; il a pour auteur Śams ad-Dîn Aboû ʿAbdallah Mouḥammad al-Akfânî († 749 = 1348). Notre copie a été faite par le R. P. Anastase, O. C., d'après un ancien Ms de Bag̃dād peut-être autographe. L'auteur déclare dans sa Préface qu'il a consulté les anciens et les mo-

dernes afin de résumer leurs opinions sur les Pierres Précieuses. Son ouvrage est fait avec beaucoup de sagacité. Il y a, de ce traité, deux autres copies : à la Bibl. Nationale de Paris (n° 2776) et à la Bibl. Khédiviale (VI, p. 314). La Revue *al-Moqtabas,* de Damas, a donné (IV, 572 et 641) les variantes de deux Mss avec quelques corrections. Nous en profiterons pour une prochaine édition. (Cf. la *ZDMG,* XLIX, 244-279).

248

Papier fort et glacé. Reliure orientale fatiguée, en cuir et papier de couleur. Hauteur 23 cm.; largeur 15 cm.; 100 feuillets, à 15 lignes la page. Ecriture nashī distinguée ; encres noire et rouge. Titre de la 1re page doré, une vingtaine de feuillets ont un encadrement doré. (N° de cote 557).

المختار في كشف الاسرار لعبد الرحيم الجوبري

Nous avons longuement décrit cet ouvrage dans notre Revue *al-Machriq,* où nous en avons donné de longs extraits (XII, 1909, pp. 186, 291, 369, 452). L'auteur, 'Abd ar-Raḥîm ag-Ġaubarî, vivait dans la 1re moitié du XIIIe siècle ; il s'est proposé dans ce livre de dévoiler les artifices, les ruses et les fourberies des charlatans. En trente sections, divisées en plusieurs chapitres, il passe en revue les différentes classes d'imposteurs, dont il cherche à expliquer les fraudes. Cet ouvrage a dû avoir beaucoup de vogue ; de là les recensions diverses qu'on remarque dans les Mss. La copie qui nous occupe ici n'est pas complète : elle n'a que 17 sections ; il doit manquer aussi quelques pages après la préface, qui débute ainsi : الحمد لله منور النور ومظهر النور ومخرج الظلمات من النور. La fin manque. Les différentes combinaisons chimiques jouant un rôle considérable dans ces fourberies, nous avons décrit ce Ms avec les livres de Chimie. En l'examinant de près on voit qu'il est très fautif, quoique soigné comme écriture. Il provient d'une vente de Mss d'un chrétien d'Alep, faite à Beyrouth en 1910.

249

Papier moderne. Reliure orientale, en cuir rouge sur le dos et aux 4 coins, et en toile bleue sur les côtés. Hauteur 21 cm.; largeur 15 1/2 cm.; 155 pages, à 21 lignes. Ecriture

nashī ; encre noire. XIXe siècle. (N° de cote 558).

كتاب الدرّ المختار في كشف الاسرار

Tel est le titre qu'on lit en tête de cet ouvrage, qui est le même que celui du n° précédent. Le copiste lui donne à la fin (p. 155) un autre nom, il l'appelle الكنز المختار في كشف الاسرار. On peut voir dans *ZDMG*, XIX, 562-577 et XX, 485-500) deux articles sur les différentes recensions de cet ouvrage. Cette copie se rapproche sensiblement du Ms décrit par de Goeje *(ibid.)* et d'une mauvaise édition qu'on en a faite au Caire en 1216 H. Nos extraits dans la Revue *al-Machriq* sont tirés de ce Ms. Il est plus complet et plus correct que le précédent, quoique plus récent puisqu'il date du 25 du mois de Raǵab 1260 (Août 1844). Acheté à Beyrouth en 1909.

250

Papier fort. Reliure moderne en cuir verdâtre et papier marbré. Hauteur 22 cm.; largeur 18 cm. ; 158 pages, à 17 lignes. Ecriture nashī ; encres noire et rouge. Sans date, XXe siècle. (N° de cote 559).

كتاب نهاية الرتبة في طلب الحسبة لابن بسّام

Voici encore un livre qui appartient indirectement à la Chimie. On appelait autrefois حسبة la charge du محتسب ou officier de police chargé de veiller à l'exactitude des poids et des mesures et de surveiller les denrées alimentaires pour empêcher de les frelater en y mêlant différentes substances. L'ouvrage que nous décrivons passe en revue, en 114 chapitres, les métiers et les professions publiques, en découvrant les fraudes auxquelles on a recours. Notre copie est la transcription faite, en 1908, d'un Ms assez ancien que nous a gracieusement prêté feu Mr Salîm Śeḥâdé. Nous en avons fait la description dans la Revue *al-Machriq* et donné de longs extraits (X, 1907, pp. 961 et 1079 ; XI, 1908, p. 580). Depuis, la Revue *al-Moqtabas,* de Damas (III, 1908, pp. 537 et 609), a fait connaître trois autres Mss sur le même sujet. Notre Ms commence par ces mots : قال محمد ابن احمد بن بسّام المحتسب احمدُ من لهُ الحمد والنعمة منهُ والهداية بهِ والفضل من عندهِ
Nous n'avons rien pu trouver sur l'auteur.

251

Papier fort. Reliure orientale en toile rouge, avec languette et titre imprimé sur papier blanc. Hauteur 16 cm. ; largeur 11 cm. ; 32 feuillets, à 17 lignes la page. Ecriture nashī ; encres noire et rouge. Sans date, XVIIIe siècle. (N° de cote 560).

كتاب النجوم الشارقات في ذكر بعض الصنائع المحتاج اليها في علم الميقات

L'auteur de ce traité s'appelle الشيخ عبدالله محمد ابن ابي الخير الحسن الاميونيّ المالكي ; il vivait au commencement du XVIe siècle. Son livre n'a pas de rapport avec l'Astronomie, comme pourrait le faire croire son titre. C'est plutôt un recueil de recettes chimiques pour dissoudre ou combiner certaines substances dans l'industrie. L'ouvrage se compose de 25 chapitres dont voici les premiers : 1° في علاج الزيت الحار 2° في حلّ التصفيرة 3° في حلّ المصطكى والصّندروس 4° واستخراج دهن الخروع ودهن الجوز 5° في اصول الالوان وتصويلها 6° في تركيب الالوان . On remarque, entre autres chapitres curieux, le 10e في حلّ الذهب والفضة للكتابة ; le 13e, sur les encres في ذكر شيء من المدادات ; le 14[e] sur la manière de colorer l'os, l'ivoire, etc. في صباغ العظم والعاج والقرن وخشب الشوح. Le dernier traite du collage du papier. Un autre Ms de cet ouvrage se trouve à la Bibl. Khédiviale du Caire (V,p.325). Le catalogue de Berlin (V, p. 213) mentionne un 2[d] ouvrage du même auteur. Notre copie a été achetée à Mossoul, en 1895.

252

Papier. Reliure orientale en cuir rouge et papier jaune. Hauteur 15 1/2 cm.; largeur 11 cm. ; 49 feuillets, à 15 lignes la page. Ecriture syriaque ; encres noire et rouge. XVIII[e] siècle, sans date. (N° de cote 561).

تفسير رسالة ارسطو في الصناعة

Parmi les livres qu'on attribuait autrefois à Aristote se trouvait un livre d'Alchimie dédié à Alexandre. Ebedjésu, évêque de Singar puis de Nisibe, nous apprend dans son *Catalogue des Livres Syriaques* (Assemani, *B. Or.*, III, 361) que lui-même en avait fait un Commentaire. Ce commentaire était, pensait-on, en Syriaque et on le croyait perdu (Wright,

Syriac Literature, 288). Nous en avons ici une traduction arabe, en carchoūnī, précédée d'une longue préface qui débute ainsi : الحمد لله ربّ الازليّة والقديم معدن الجود والكرم البادي بالأفضال والنعم والهادي الى الاسرار والحكم. L'auteur, après l'éloge des Anciens Philosophes, déclare comment il a résolu de traduire en arabe le traité d'Alchimie d'Aristote, en élucidant ce qu'il y a trouvé d'obscur, et le dédie à un grand roi dont il décline les titres en ces termes sans le nommer clairement : اقدّمها بين يدي التخت العالي المملكة سيدنا ومولانا ملك الملوك العالم العادل المؤيد الجائد الرحيم المنصور مالك العالم وملك المسكونة السلطان الاعظم ماسك الكل خُلّدت مع الابد دولتهُ Il ajoute, plus loin, que le traité en question avait été traduit de l'original grec en syriaque en 930 d'Alexandre (618 de J.-C.) par ordre d'Héraclius, alors en guerre contre les Perses, pour l'offrir au général persan Iazdin, qui était chrétien. Cette traduction syriaque se fit par les soins d'un moine savant nommé Jean, d'après l'autographe d'Aristote. Ebedjésu ajoute que le fameux évêque de Nisibe, Elie Bar Śinaya, dans une note sur le Ms. syriaque, déclarait avoir essayé tout ce qui était relaté dans cet ouvrage d'Aristote et qu'il en avait constaté l'absolue véracité. Notre copie aurait été faite sur un Ms. écrit de la main d'un évêque de Nisibe nommé Elie, en 1332 d'Alexandre (1020 de J.-C.). L'ouvrage se compose de trois chapitres : 1° النظر الاول في كليات هذه الصناعة — 2° النظر الثاني في اسرار التدابير في التصعيد . في التخنيق . في التكليس . في التقطير . (divisé en sous-chapitres : التشويه — 3° النظر الثالث في صناعة الاكسير . L'auteur ajoute à la fin quelques pages sur les matières qui entrent dans les combinaisons chimiques. Ce Ms. a été acheté à Alep en 1907.

253

Papier fort et glacé. Reliure moderne en toile noire et papier marbré, avec titre doré. Hauteur 21 cm.; largeur 16 cm.; 93 feuillets, dont les 15 premiers manquent. Ecriture nashī ; encres noire et rouge. XVIIe siècle. (N° de cote 562).

كتاب في الكيميا

C'est le titre qu'on lit sur le dos de l'ouvrage; le vrai titre est celui-ci : نهاية الطلب في شرح المكتسب في زراعة الذهب. C'est donc un Commentaire sur le livre d'Alchimie intitulé المكتسب في زراعة الذهب, dont l'auteur est Aboul-Qâsim

Mouḥammad al-'Irâqî as-Simâwî, auteur du VIe siècle de l'Hégire (XIIIe de J.-C.) Quant au commentaire, il est de 'Alî ibn Aïdamor ag-Ǵildakî († 743 H.= 1342 de J.-C.). On y traite de l'Alchimie et de toutes les rêveries des Alchimistes, de la pierre philosophale, de l'Elixir et de toutes les manipulations à faire pour transformer les métaux. Ce commentaire se trouve dans plusieurs Bibliothèques Orientales d'Europe, à Berlin, Vienne, Leide, Oxford, etc. Notre Ms. est fort bien écrit. Il a été copié par محيي الدين ابن عبد الله القليشي السحراوي, le 1er Mouḥarram 1075 H. (25 Juillet 1664 de J.-C.). Acheté à Beyrouth en 1910.

254

Papier. Reliure orientale en cuir rouge et papier de couleur. Hauteur 22 cm. 1/2; largeur 16 cm.; 84 feuillets, à 20 lignes la page. Belle écriture nasẖī ; encres noire et rouge. Plusieurs notes marginales en turc ; dans le texte aussi quelques pages en turc. Sans date, XVIIe siècle. (N° de cote 563).

رسالة في علم الصناعة المسمّى بعلم الكاف

C'est le titre qu'on lit dans la Préface, qui commence en ces termes : الحمد لله الحكيم النافع الذي اودع في الاشياء الموجودة في الاعيان ما لا يدركها من الخواصّ والمنافع. L'auteur n'est nommé nulle part ; plusieurs fois il rapporte ses recettes à un certain محمد سعيد. L'ouvrage donne un grand nombre d'opérations chimiques et de manipulations pour arriver à faire subir aux métaux des transformations substantielles. Acheté à Damas en 1894.

255

Papier rogné sur les bords et maculé en partie. Reliure moderne en cuir noir et papier marbré. Hauteur 23 cm.; largeur 16 cm. ; 242 pages, de 15 à 22 lignes. Ecriture nasẖī ; notes marginales très nombreuses. XVe siècle, sans date. (N° de cote 564).

كتاب كيمياء

Titre conjectural, d'après les matières traitées dans le livre. Cet ouvrage, croyons-nous, est de première importance pour l'histoire de l'Alchimie. Dans la Préface, dont le commencement manque, l'auteur déclare avoir étudié les ouvrages des Philosophes et dit que son attention s'est

portée surtout sur les Poésies Alchimiques de Ḫâlid ibn Yazîd, petit-fils du Calife Omaiyade Mo'âwia, qu'il a recueillies dans ce volume. Elles forment un *Dîwân* complet de plus de 2000 vers. Nous aurions donc là un des premiers ouvrages des Arabes sur l'Alchimie. C'est, croyons-nous, le livre intitulé فردوس الحكمة décrit par Ḥaǵǵi Ḫalfah (IV, 413, n° 9016) et dont il donne un vers qu'il faut lire ainsi d'après notre Ms (p 32):

ياطالبًا بُوريطسَ الحكماء عِي منطقًا حقًا بغير حفاء

Avant les poésies se trouve une épître de Ḫâlid sur la grande Science (l'Alchimie) avec les noms des Prophètes et des Savants qui l'ont exercée. Cette liste, qui comprend 70 noms, commence au prophète Seth et se termine par huit noms de femmes : Maria, Théodosie, Euthasia, Cléopâtre, Awathania, Ṣada, Baqlis (Balqis) et Barbara. Après le Dîwân viennent d'autres traités fragmentaires d'Alchimie,en prose et en vers, précédés souvent des mots قال الحكيم. Un de ces traités en six chapitres est presque complet et développe la plupart des questions dont s'occupent les Alchimistes. C'est peut-être aussi un ouvrage de Ḫâlid, son nom y revient souvent ; les poésies ressemblent beaucoup à celles du *Dîwân* décrit plus haut. Un de ces traités (p.178) a pour titre: كتاب فيهِ وصيَّة الاسقف الدمياطيّ لولدهِ مانوس في تدبير الحجر المكرَّم. — Ce Ms a été acheté à Damas en 1897.

256-257

Deux volumes, avec pagination continue et écriture identique : l'un dans une reliure récente, en cuir noir et papier marbré avec titre doré ; l'autre dans une reliure orientale, en cuir rougeâtre, fatigué, avec dessins gravés sur les côtés et la languette. Papier en partie colorié. Hauteur 26 cm.; largeur 16 ; 463 feuillets (2-194 + 195-463). Ecriture nashī archaïque fine, moitié droite, moitié de côté, outre les marges. Sans date, XIVe siècle. (N° de cote 565).

كتاب مفتاح الرحمة وكنز النعمة للشيخ علي افندي ابن الروميّ

C'est un grand ouvrage d'Alchimie, dont le premier feuillet et la fin manquent : il est d'une écriture fine, très serrée, écrite en tous sens, avec notes nombreuses, mais régulièrement disposées. A en juger par le titre et quelques passages que nous avons lus, c'est un grand Commentaire de l'ouvrage intitulé الرحمة. Or, deux livres d'Alchimie sont célèbres sous ce nom

(Ḥaǧǧi Ḫalfa, VI, 86, n° 10133), l'un de Ḫâlid ibn Yazîd, l'autre de son disciple Ǧâbir ibn Ḥayyân († c. 780 de J.-C.); le nom de Ǧâbir, plusieurs fois répété, nous fait croire que c'est l'ouvrage de ce dernier que le Cheikh 'Alî ibn ar-Roumî commente (1). Ce commentateur lui-même ne nous est pas connu. L'ouvrage a été acheté à Damas en 1902.

258

Papier fort. Simple brochage avec du papier marbré. Hauteur 18 cm.; largeur 14 cm.; 146 pages de 15 à 18 lignes. Ecritures diverses nashî et nestaliq. Notes marginales. Le commencement et la fin manquent. Sans date, XVIe siècle. (N° de cote 566).

مجموع في الكيميا

Voici un curieux recueil alchimique. La partie la plus considérable (pp. 1-124) représente plusieurs traités d'un auteur syriaque ou hébreu traduit en arabe. Au commencement des chapitres on répète cette formule: ابتدى بالاي شوح (ou شوح) قديم . Voici les noms de quelques traités :

1° (p. 18) كتاب ازداطاليس وما اتى بهِ من الحكمة بين يدي الملك ايناوس من الست فروع في الغاسول.

2° (p. 61) كتاب سبّاح الحكمة في تدبير الحجر . Voici le début : بسم الله الرحمان الرحيم ابتدي بالاي شوح قديم ما استخرجهُ سباح الحكمة عن ابو (*sic*) البشر عن شيت عن العبراني عن اخنوخ عن الهرامسة عن ازداطاليس وراس الحكمة.

3° (p. 107) كتاب يشتمل على الست فروع الذي (*sic*) بخط الحكيم بيدهِ وقوبل بها النسخة فصحّت.

Çà et là se trouvent des poésies sur les arcanes de la Science Alchimique.

Le reste (pp. 125-146) renferme des fragments d'autres traités sur les même sujets. Ce Ms a été acheté à Mardîn en 1895.

259

Papier fort. Cartonnage avec papier jaune. Hauteur 21 cm. 1/2 ; largeur 16 cm. ; 22 pages, à 19 lignes. Encres noire et jaune ; écriture nashî. XVIIIe siècle. (N° de cote 567).

---

(1) Voir Berthelot, *La Chimie au Moyen âge*, vol. II, 132-160.

قطعة من كتاب في الكيميا

Ce Ms contient un fragment d'un livre d'Alchimie. C'est la 13e section du livre, ainsi intitulée : المقالة الثالثة عشر (*sic*) في المركبّات الكيماوية. Suivent 12 chapitres, dont le 4e traite de l'élixir. On lit à la fin cette note: على يد افقر عباد الله واذلهم . . نوفل بن جرجس الشهير بالنحو الطبيب منقول عن نسخة قديمة سقيمة . . . في ١١ كانون الثاني السنة ١٧٤٧ مسيحيّة . . Acheté à Beyrouth en 1905.

260-261

Papier. Reliure en toile noire et papier vert. Hauteur 16 cm.; largeur 10 cm. 1/2; 22 et 32 feuillets, à 17 lignes la page. Ecriture nashī ; encres noire et rouge. Sans date, XIXe siècle. (Nos de cote 568-569).

كتاب مجموع وشأن مرفوع في الحكمة النبوّية والاسرار الالهيّة

للشيخ عبد العزيز الدميري

Ces deux livres devaient être réunis ; la cupidité du libraire damasquin auquel nous les avons achetés, en 1900, les lui avait fait couper en deux et relier à part pour les vendre plus cher : il sont de la même main et de la même époque. Ce sont des poésies de différents alchimistes arabes sur les manipulations des métaux pour les transformer. Un grand nombre de ces poésies sont du Cheikh'Abdal-'Azîz ad-Damîrî († c.690 H.=1292) connu aussi sous le nom de Dîrînî; les autres sont de divers auteurs plus ou moins connus, il y en a même qui sont attribués au prophète Idrīs (f. 8). Dans le 2e vol. il y a tout un *Dîwân* d'Alchimie, qui fait suite probablement à un fascicule disparu du 1er volume: il continue brusquement le chapitre 6e sur les vertus des plantes, avec cet en-tête: بقيّة الباب السادس من ابن الحاج. Il se termine au chapitre 42e, où l'auteur se nomme ainsi :

لعبدالله ابن الحج الكبيرِ يغفر لهُ بحرمة البشيرِ

262

Recueil de divers écrits, de formats différents, de 10 à 14 cm. ; environ 150 feuilles réunies dans un emboitage de vieux cuir avec dessins. XVIIe-XVIIIe siècles. (No de cote 570).

مجموع كيماويّ

Il y a là, en désordre, une dizaine de traités d'Alchimie que nous

n'avons pu identifier ; on y décrit les diverses manipulations des Alchimistes pour obtenir les transformations des corps et arriver à l'élixir et à la pierre philosophale. Acheté à un libraire de Damas en 1905.

263

Papier. Reliure moderne en cuir noir et toile violette, avec titre doré. Hauteur 20 cm. ; largeur 14 cm. ; 137 pages à 2 colonnes. Ecriture nashî ; encres noire et rouge. Sans date, XVIIIe siècle (N° de cote 571).

كتاب الطب الجديد الكيماوي الذي اخترعهُ بركلسوس

L'allemand Paracelse (1445-1511) s'occupa de Sciences Occultes, de Médecine et d'Alchimie. L'ouvrage dont nous donnons le titre est la traduction de son livre sur la Médecine chimique ; il est longuement décrit dans le Catalogue de la Bodléienne par A. Nicoll (n° CXCII). Quant au traducteur arabe, qui n'est pas nommé dans notre Ms, il serait, d'après Brockelmann (*Gesch. d. arab. Litteratur*, I, 365): al-Maulâ Ṣâlih ibn Naṣrallah al-Ḥalabî ibn Salâm († 1080-1669). C'est le nom d'un chrétien d'Alep.

Ce même volume contient, à la suite du traité de Paracelse, un autre ouvrage de chimie (pp. 72-132) appelé الكيميا الملكية (traduction du latin *Chimia Basilica*), composé en latin par un Chimiste allemand entaché des idées de Paracelse, nommé Oswald Crollius, mort en 1609. Son ouvrage parut cette même année à Francfort. La traduction arabe de cet ouvrage doit être du même chrétien Ṣâliḥ, d'Alep. On en trouve deux ou trois copies à la Bibl. de Berlin (Ahlwardt, V, n°s 6354-6355). L'auteur, dans toutes ces copies, annonce deux traités ; notre Manuscrit en contient pourtant un troisième, en 19 chapitres consacrés aux traitements partiels (العلاجات الجزئية). Un appendice de 9 pages est même consacré à la physiognomonie. Ce Ms a été acheté à Beyrouth en 1882.

Nota. Nous signalons ici une longue poésie sur l'Alchimie, du fameux Calife Fâtimite al-Ḥâkim bi'amrillah, dans le Ms historique d'Ibn al-Ḥarîrî (p. 26-33) que nous avons décrit au n° 78.

264

Papier fort. Reliure orientale en cuir rouge et papier colorié, avec languette. Hauteur 20 cm. 1/2; largeur 15 cm.; 310 pages, à 15 lignes. La fin manque. Belle écriture nashî; encres noire et rouge. Sans date, XVIIe siècle. (N° de cote 572).

كتاب الاشارة الى علم العبارة للسالميّ

C'est un grand ouvrage d'Onirocritie, signalé par Ḥaǵǵi Ḫalfa (I,307, n° 760); il en existe des exemplaires à Londres (Cat. Rieu, n° 762), à Berlin (Cat., n° 4270) et au Caire (Cat., VI, 112). En 50 chapitres, l'auteur, qui vivait au commencement du XVIe siècle, énumère méthodiquement les objets qu'on peut voir en songe et en donne imperturbablement l'explication. Il dit qu'il s'est appuyé surtout sur Aboû Isḥâq al-Karamânî. Le dernier chapitre de notre Ms est mutilé de quelques pages. Acheté à Damas en 1905.

265

Papier archaïque. Simple brochage avec couverture en papier noir. Hauteur 18 cm.; largeur 15 cm.; 73 pages, à 18 lignes. Ecriture nashî; encres noire et rouge. La fin manque. Sans date, XVIIe siècle. (N° de cote 573).

البدر المنير في علم التعبير لشهاب الدين ابي العبّاس احمد بن عبد الرحمان المقدسيّ

D'après Ḥaǵǵi Ḫalfa, qui décrit cet ouvrage (II, 29, n° 1723), l'auteur serait mort en 697 de l'Hégire (1297-1298 J.-C.). C'est encore un livre d'Onirocritie. en 16 chapitres; les deux derniers manquent. Acheté à Damas en 1885.

266

Papier. Reliure moderne en parchemin et papier de couleur, avec titre doré sur cuir rouge. Hauteur 21 cm.; largeur 15 cm.; 50 feuillets, à 17 lignes la page. Ecriture nashî; encres noire et rouge. Sans date, XIXe siècle. (N° de cote 574).

كتاب ونكت في الرمل نافع ومفيد مجرّب معمول بهِ صحيح

Tel est le titre de cet ouvrage, qui traite de Géomancie; avec figures, dont une partie est encore à faire. On voit encore sur la place des Canons, à Beyrouth, des gens qui pratiquent cette divination en traçant sur le sable

différentes figures dont les combinaisons sérvent à leur prétendue connaissance de l'avenir. L'auteur ne se fait connaître nulle part. Ce Ms a été acheté à Ṣaida en 1884.

267

Papier. Reliure en toile et papier bleu colorié. Hauteur 22 cm. 1/2; largeur 17 cm.; 98 pp. à 17 lignes la page. Le commencement manque. Ecriture nashī; encres noire et rouge. Sans date, XIXe siècle. (N^{o} de cote 575).

علم الرمل

Encore un traité de Géomancie, avec beaucoup de figures. On y examine avec méthode les différents cas qui peuvent se présenter et les figures qui leur correspondent. Ce sont des traits et des points qui par leurs combinaisons cabalistiques résolvent toutes les difficultés et révèlent tous les secrets. Acheté à Alep en 1905.

268

Papier. Reliure moderne en cuir rougeâtre et papier marbré, avec titre doré sur le dos. Hauteur 21 cm.; largeur 15 cm.; 49 pages à 15 lignes la page. Ecriture nashî. XIXe siècle. (N^{o} de cote 576).

كتاب البروج

C'est un livre de divination par l'observation des Constellations et des Planètes. L'auteur cite parmi ses autorités le fameux astrologue Aboû Ma'śar al-Falakî. Le copiste est un chrétien du nom de جرجي بن يوسف وحش à la date de 1259 (1842). Acheté à Beyrouth en 1882.

269

Papier fort et glacé. Simple brochage avec couverture cendrée. Hauteur 17 cm.; largeur 14 cm.; 60 pages, à 19 lignes la page. Ecriture persane élégante; encres rouge et noire; figures soignées. La fin manque. Sans date, XVIe siècle. (N^{o} de cote 577).

كتاب لطائف الاشارات في اسرار الادوار والحروف العلويّات
للشيخ احمد بن عليّ البونيّ

Une autre sorte de divination qui a eu de la vogue parmi les Arabes, c'est la divination par les lettres de l'Alphabet. L'ouvrage que nous dé-

crivons en est un curieux spécimen. L'auteur, le Cheikh Aḥmad al-Boûnî († 622 H.=1225) s'étend sur les raisons qui font des lettres une source féconde pour la divination ; puis il montre les vertus secrètes de chaque lettre à part ou combinée avec les autres lettres. Des figures ingénieuses et bien faites accompagnent le texte. L'ouvrage est mentionné dans Ḥaǵǵi Ḫalfa (V, 313) et décrit par Ahlwardt (*Cat. de Berlin*, III, p. 511, n° 4126). Toutes ces figures divinatoires sont reproduites comme talismans. Notre Ms a été acheté à Bagdād en 1895.

270

Papier fort. Reliure orientale en maroquin rouge, avec arabesques et languette. Hauteur 24 cm. ; largeur 17 cm.; 423 pages de 17 lignes. Ecriture nashī ; encres noire et rouge. XIXe siècle, sans date. (N° de cote 578).

غاية الاماني في معرفة قواعد الروحاني

L'auteur se nomme dans sa préface عبد الكريم بن عليّ بن عبد الكريم المنسوب لجدّهِ سيدي محمّد المرشدي, sur lequel nous n'avons aucun renseignement. Il cite dans son préambule al-Ġazzâlî, al-Boûnî, Muḥyid-Dîn ibn al-'Arabî, Qal-ioûbî, Śa'rânî. Son ouvrage est un curieux spécimen des sciences occultes chez les Musulmans : divinations, formules magiques et cabalistiques pour éviter toutes sortes de maux et produire les effets les plus divers, les plus extravagants ; les Anges, les Diables, les Djinns y jouent un grand rôle. Ce Ms provient de l'héritage de Mr Goguyer.

271

Papier fort. Simple brochage avec couverture en carton cendré. Hauteur 22 cm. ; largeur 16 cm.; 20 feuillets, à 24 lignes la page. La fin manque. Ecriture nashî. Sans date, XIXe siècle. (N° de cote 579).

فراسة الكفّ

Voici un autre livre de divination ; c'est de la Chiromancie. L'auteur, qui est un chrétien, divise son ouvrage en deux parties : la première traite de la nature de la main et de ses différents aspects, avec des figures assez grossières (24 chapitres) ; la 2de prétend expliquer les mystères de la vie

de chaque personne par l'inspection de sa main (42 chapitres). Ms acheté à Beyrouth en 1882.

272

Petit recueil broché ; papier jaunâtre. Hauteur 19 cm.; largeur 11 cm.; 36 pages, à 18 lignes la page. Ecriture nashî régulière. Les 2 premiers feuillets et la fin manquent. (N° de cote 580).

دلائل الجسم

C'est un petit ouvrage de Physiognomonie en 26 chapitres, où l'auteur, anonyme, passe en revue les diverses parties du corps humain et en tire une interprétation morale sur le caractère du sujet, selon les différentes conformations des parties susdites. L'auteur semble être un musulman ; il cite les Philosophes Grecs et les anciens médecins arabes, Aristote, Aflimon (?), Razès, Léon le Sage, etc. Acheté à Beyrouth en 1910.

273

Papier encadré d'un filet d'or. Reliure orientale en toile noire et papier vert. Hauteur 22 cm.; largeur 13 cm.; 39 feuillets à 19 lignes la page. Jolie écriture nashî ; encres noire et rouge, avec figures bien tracées. XVIIe siècle. (N° de cote 581).

الادعية المنتخبة في الادوية المجرّبة

Nous avons dans ce Ms une panacée contre les maladies et en particulier contre la peste et autres fléaux dangereux. C'est tout un ensemble de formules déprécatoires à l'adresse de Mahomet, de conjurations, de figures cabalistiques, qui servent d'amulettes, et de talismans dont l'efficacité, dit l'auteur, ʿAbd ar-Raḥmân al-Bistâmî († 858 = 1454), est éprouvée. La Bibl. Nationale en possède un exemplaire (Cat. de Slane, n° 2691 ; cf. Ḥaǵǵi Ḫalfa, I, 226, n° 350). Notre Ms est un petit chef-d'œuvre de calligraphie. Le copiste, Mouṣṭafa ibn Soleimân, déclare l'avoir terminé au mois de Śawwâl 1015 (commencement de 1608). Ce Ms a été acheté à Alep en 1905.

274

Papier jaune. Reliure moderne en toile verte et papier rouge. Hauteur 17 cm.; largeur 12 cm. 1/2; 22 feuillets, de 17 à 21 lignes la page. Ecriture nashî. XIXe siècle. (N° de cote 582).

شرح قصيدة الحاج عبدالله بن عزوز المعروفة بالقصيدة النورانيَّة

لمحمَّد بن عبد العزوزي

A en croire l'auteur du commentaire, le Ḥâǧǧ ʿAbdallah ibn ʿAzoûz aurait été le flambeau de l'Islam à la fin du XIIe siècle de l'hégire. Sa poésie mystique appelée القصيدة النورانيَّة contenant des mystères propres à conjurer toutes sortes de malheurs, un certain Mouḥammad ibn ʿAbd a voulu en dévoiler les sens cachés. Acheté à Damas en 1911.

275

Papier fort. Reliure en toile violette et papier marbré. Hauteur 20 cm.; largeur 16 cm.; 45 pages, à 19 lignes la page. La fin manque. Ecriture nashî. Sans date, XIXe siècle. (N° de cote 583).

كتاب القرعة الكبرى

C'est un livre de «sorts». Voici comment Ḥaǧǧî Ḫalfa (IV,513) décrit ce qu'il appelle la science des Sorts: علم القرعة علم يُعرف بـهِ الاستدلال الى الاحوال الحادثة في الاستقبال بكتابة الحروف على شكل من الاشكال ثمَّ يستدلّ بوقوعهِ الى وقوع المطلوب وهو كالرمل . . . Notre ouvrage est bien décrit dans le *Catal. des Mss arabes* de la Bibliot. Nation. de Paris (p. 489, n° 2706) qui en possède un exemplaire semblable au nôtre: «C'est un recueil de tables dont les combinaisons se rapportent aux mansions de la lune, aux noms des villes, des pays, des oiseaux, des savants, des époques, des groupes de points qui s'obtiennent par la géomancie, etc. Chacune de ces tables contient dix-huit réponses rangées au deux colonnes. Pour s'en servir, il faut commencer par opérer sur certains cercles astrologiques, placés en tête de l'ouvrage.» Rien n'indique dans notre Ms l'auteur de cet ouvrage. Ce serait, d'après une note du Ms de Paris, un Egyptien du nom de Mouḥammad ibn ʿOmar al-Baḥîrî al-Maḥallî»; il doit être du XVe ou XVIe siècle. Notre Ms a été acheté à Beyrouth en 1907.

276

Papier fort. Reliure en cuir brun et papier jaunâtre. Hauteur 21 cm.; largeur 15 cm. 1/2; 24 feuillets, à 19 lignes la page. Ecriture nashî. XVIIIe siècle, sans date. (N° de cote 584).

القرعة المباركة

C'est une autre copie du même ouvrage, mais plus ancienne et plus complète. Dans une note préliminaire on indique comment il faut opérer. Le Ms est de l'année 1748. Acheté à Mossoul en 1895.

277

Papier. Cartonnage en toile et papier brun. Hauteur 20 cm.; largeur 12 cm.; 23 feuillets, à 19 lignes la page. Ecriture nashî ; encres noire et rouge. XIXe siècle. (N° de cote 585).

كتاب قرعة الطيور

Malgré la différence de titre, c'est le même ouvrage que dans les deux Mss précédents, avec quelques additions et variantes. On a joint à ce Ms deux cahiers de formules cabalistiques et magiques (66 et 29 pages). Acheté à Beyrouth en 1897.

278

Papier. Cahier avec couverture bleue. Hauteur 21 cm. ; largeur 17 cm. ; 10 pages, à 20 lignes la page. Ecriture nashî. Sans date, XIXe siècle. (N° de cote 586).

الشجرة النعمانيّة لمحيي الدين بن العربيّ — تاريخ ابتناء قلعة ماردين وبلدها

C'est un recueil de prophéties relatives à la chute de l'empire turc, attribuées au fameux Cheikh Mohyi 'd-Dîn ibn al-'Arabî († 638 = 1240). Il y a lieu de croire que ces pages ont été récemment fabriquées.

La 2de partie du cahier donne quelques détails historiques sur Mardîn et sa forteresse. Ms acheté à Mardîn en 1895.

OUVRAGES DE MÉDECINE

En 1901, le R. P. M. Collangettes a publié en arabe, dans la Revue *al-Machriq*, IV, pp. 721-728 et 770-796, une description sommaire des Manuscrits de Médecine de notre Bibliothèque Orientale. Leur nombre montait alors à 34. Ils dépassent aujourd'hui la cinquantaine, sans parler de quelques autres perdus pendant la guerre. Nous les décrirons tous ici, en profitant du travail de notre savant confrère.

279

Papier jaunâtre. Demi-reliure en toile et carton noirs. Hauteur 20 cm.; largeur 13 cm.; 47 pages, à 23 lignes. Ecriture nashî soignée. XVIIe siècle. (N^{o} de cote 600).

كتاب الفصول لابقراط

Ce sont les fameux *Aphorismes* d'Hippocrate en sept traités. Le titre et le nom du traducteur ont disparu ; mais la traduction est de Ḥonein ibn Isḥâq. Acheté à Alep en 1907.

280

Papier fort, piqué par les vers. Reliure en carton fort et peau de couleur noire avec dessins abimés par l'usure. Hauteur 33 cm.; largeur 23 cm.; 749 pages, à 28 lignes. Encres noire et rouge ; écriture nasḫî bien soignée. XVIIIe siècle. (N^{o} de cote 601).

كتاب الاصول في شرح الفصول

I. C'est le commentaire des *Aphorismes* d'Hippocrate, fait par un célèbre médecin chrétien, Aboul-Faraǵ Ya'qoūb ibn Isḥâq, plus connu sous le nom d'Ibn al-Qouff, mort en 685 de l'hégire (1287 de J.-C.). Chacun des sept traités d'Hippocrate est divisé en autant de chapitres qu'il y a de préceptes. Les chapitres se subdivisent à leur tour en diverses sections ou *quæsita*, où l'auteur analyse, discute, rapporte les sentiments des méde-

cins qui l'ont précédé, sur le sujet en question, et finit par établir son propre sentiment. Cette œuvre magistrale a eu beaucoup de vogue autrefois (1). Le copiste, sans se nommer, déclare (p. 731) qu'il a terminé son travail le 20 Avril 1782.

II. A la suite de cet ouvrage, le même copiste a ajouté (pp. 732-749) cinquante-quatre questions sur des matières médicales, avec des réponses, attribuées à Galien, sous le titre suivant فصل يشتمل على اربع وخمسين مسئلة طبيّة واجوبتها لجالينوس الطبيب الفاضل. Ce volume a été acheté à Beyrouth en 1905.

281

Papier fort, en partie tacheté par l'eau, reliure en peau noire et toile rouge. Hauteur 22 cm.; largeur 13 cm.; 232 feuillets, 14 lignes par page. Belle écriture nashî ; encre noire avec titres en rouge. XVIIe siècle. (N° de cote 602).

كتاب الاخلاط لابقراط

I. Ce titre n'est pas dans le Ms, qui commence ainsi : الحمد لله خالق البرايا ومانح العطايا كتاب الحكيم الفاضل ابقرات الحكيم وهو يشتمل على ثلثة جمل. La description que donne Ibn Abi Oṣeibi'a du كتاب الاخلاط répond assez exactement au contenu de notre Ms. Voici ce qu'il dit (I, 32) de cet ouvrage d'Hippocrate : كتاب الاخلاط وهو ثلث مقالات ويتعرف من هذا الكتاب حال الاخلاق اعني كميّتها وكيفيّتها وتقدمة المعرفة بالاعراض اللاحقة بها والحيلة والتأني في علاج كل واحد منها. La 1re section, en 8 chapitres, traite des quatre « humeurs » des Anciens (sang, bile, lymphe, atrabile), de leurs signes caractéristiques et de leur prédominance (pp. 1-5). La 2e section, en vingt chapitres, s'occupe des maladies des membres divers, de leur diagnostic, de leurs causes et de leur traitement (pp. 5-184). La 3e section (pp. 185-239) traite en 4 chapitres des maladies qui affectent le corps en entier et des relations conjugales. Le copiste n'a pas déclaré son nom. Il écrit à la fin du recto du dernier feuillet : تمّ الكتاب . . . بتاريخ يوم الجمعة المباركة مستهل شهر شوال سنة ١٠٦٧ (1657 de J.-C.).

Nous ne connaissons pas d'autre Ms de cet ouvrage, acheté à Beyrouth

(1) Le Dr Béchara Zalzal a présenté un abrégé succinct du Commentaire d'Ibn al-Qouff au 1er Congrès médical d'Egypte, en 1902, et l'a publié à Alexandrie.

en 1903. Le traducteur qui n'est pas nommé est encore, ce semble, Ḥonein ibn Isḥâq.

II. La dernière page donne la liste de 40 noms de plantes dérivés de langues étrangères, avec leur nom arabe correspondant : اسماء حشايش وعقاقير بغير العربي .

282

Papier fort et glacé ; reliure en peau rouge et carton couvert de papier jaune, avec dessins rouges et noirs. Hauteur 20 cm. ; largeur 15 cm. ; 33 feuillets, à 16 lignes la page. Ecriture nashî se rapprochant de celle du persan ; encres noire et rouge. XVIIe siècle. (N° de cote 603).

كتاب العلل وغاية الامل في الطب تصنيف الحكيم الرئيس جالينوس

I. Ce titre est modifié, dans la Préface, en سيف العلل. L'auteur débute ainsi, à la manière des Musulmans : الحمد لله العلّام والصلاة والسلام على محمد سيد الانام وعلى آلهِ العظام واصحابهِ الكرام . وبعد فهذا مختصر في الطب كتبتُه بعون الرب وجمعت فيهِ كل دواء سريع العمل ولذا سميتهُ بسيف العلل. Le livre se divise en trois parties : 1° الباب الاول في حفظ الصحة وعلاج المرض ; 2° الباب الثاني في احكام الاغذية والادوية المفردة والمركبة ; 3e الباب الثالث في الاركان والاخلاط . — Au recto du feuillet 24 l'auteur termine ainsi : وهنا تمّ الكتاب الحمد لله على التمام وعلى رسولهِ الصلاة والسلام. — L'ouvrage est-il réellement de Galien ? Nous n'avons pu nous en assurer ; sous ce titre nous ne l'avons trouvé nulle part. Le traducteur est lui-même inconnu.

II. Au verso du feuillet 24 commence, sans aucun titre, et écrite de la même main, une série de confections (معاجين), de sirops (اشربة), d'électuaires (جوارشات), de *hiéras* (اياريج). Le tout occupe les dix derniers feuillets.

Le manuscrit a été acheté à Damas en 1887.

283

Papier fort ; reliure en toile grise et papier de couleur. Hauteur 19 cm. ; largeur 14 cm. ; 30 feuillets, à 21 lignes la page. Ecriture nashî soignée, avec figures élégantes ; encres noire et rouge. XVIIIe siècle. (N° de cote 654).

كتاب جالينوس في الدرياق تفسير يحيى النحوي

Ce commentaire de Philoponus sur le livre *du Thériaque* de Galien est mentionné dans Ibn Abi Oṣeibi'a (I, 105) sous ce titre : جوامع كتاب الترياق لجالينوس qui se lit également dans la préface de l'ouvrage en ces termes :

وبعد فهذه جوامع المقالة الاولى من كتاب جالينوس في المعجونات وهي التي يذكر فيها معجون الدرياق خاصّة بتفسير يحيى النحوي الاسكندري L'auteur commence par citer les médecins qui ont traité des Thériaques, avec un mot sur leur époque et leur âge. Puis il passe en revue les différents Thériaques que les Anciens ont inventés, en particulier celui d'Andromaque, et détaille leur composition, dont il fait des schémas très compliqués. Puis il décrit les différentes espèces de vipères et de serpents, indique les procédés à employer pour en tirer les thériaques et la manière de s'en servir efficacement. Ce curieux ouvrage, dont nous ne connaissons pas d'autre copie, a été transcrit en 1151 de l'hégire, le 5 de Rabîʿ second (Juillet 1738). On lit à la fin de la dernière page la note suivante : نُقلت من نسخة خزائنيّة معرّبة من اللغة الهندية الى العربية عربهُ ابي (*sic*) حاتم البلخي فسّرهُ ليحيى بن خالد البرمكي ثمّ لخزانة امير المؤمنين المأمون على يد العبّاس ابن عبدالله الجوهري مولاه وهو الذي تولّى قراءتهُ على المأمون. واستخرجت من خزانة السلطان النوري نور الدين الشهيد وهي الموسومة بكتاب شاناق الحكيم في عمل السموم. ولجالينوس في الترياق مؤرخة برابع عشر رجب الفرد من شهور سنة احدى وعشرين وستمائة من الهجرة على مهاجرها الصلاة والسلام – وقابلهُ باصله افقر الورى الى مولاه الكريم عبدالله الهاشمي. Ce Ms a été acheté à Alep en 1905.

284

Papier moderne glacé. Hauteur 23 cm. ; largeur 17 cm. ; 47 pages, à 19 lignes. Ecriture moderne soignée ; encres noire et rouge. Copié récemment. (N° de cote 605).

كتاب شاناق في السموم والترياق

C'est une copie faite, il y a 12 ans, sur le Ms de la Bibliothèque publique de Damas, coté 29 dans la section de Médecine. L'auteur, Śânâq, mentionné dans l'article precédent, est un médecin indien, auquel Ibn Abî Oṣeibiʿa a consacré une petite notice (II, 32-33). Voici ce qu'il dit sur son ouvrage « des Poisons et des Thériaques » ولشاناق من الكتب كتاب السموم خمس مقالات فسّرهُ من اللسان الهندي الى اللسان الفارسيّ منكه الهندي في ايّام هارون الرشيد وكان المتولّي لنقله بالخط الفارسي (*sic*) رجل يعرف بابي حاتم البلخي فسّرهُ ليحيى بن خالد بن برمك ثمّ نُقل للمأمون على يد العبّاس بن سعيد الجوهري مولاه. On lit à la fin du Ms de Damas ce qui suit : وقع الفراغ من تحريره سابقًا . . . على يد الفقير الى الله القدير حسين بن احمد بن محمد بن علي غفر الله لهُ ولوالديهِ . . . في الخميس السابع من شهر محرّم الحرام سنة ٨٨١ (Mai 1476). Le nouveau copiste محمد صادق فهمي a terminé son travail en 1329 H. (1910).

285

Papier fort et glacé ; reliure simple en toile et papier bleus. Hauteur 17 cm. ; largeur 10 cm. ; 65 feuillets, à 9 lignes, puis à 18 l. Ecriture nashî très soignée dans la 1re moitié, négligée et se rapprochant de celle du persan dans la 2me. XVe et XVIIIe siècles. (No de cote 606).

المقالة الفاضلة في علاج السموم

I. Cet ouvrage sur le traitement des poisons est du fameux médecin juif Maimonide. Les arabes le connaissent sous le nom de ابوعمران موسى بن ميمون الاسرائيلي القرطبي. Notre Ms l'appelle ابوعمران موسى بن عبدالله الاسرائيلي. L'auteur a composé ce traité au Caire, en 575 H. (1180), à la demande de سيدنا القاضي الفاضل ابو علي عبد الرحمان بن علي البيساني, auquel il l'a dédié. Il divise son travail en deux parties, de 6 et de 4 chapitres, où il traite des piqûres des reptiles et des divers poisons, et indique les différents remèdes à employer pour les guérir. Cette partie se termine ainsi: تمت الرسالة في علاج السموم المخالطة لبدن الانسان باللسع والنهش والسقي وفرغ من نقلها في سادس العُشر الاخر من شهر رمضان سنة ٩٥٦ (1549).

II. La 2e partie du Ms (pp. 55-65) contient des recettes de Médecine et de Chimie.

Acheté à Alep en 1914.

286

Papier fort et glacé. Reliure en peau rouge et carton brun. Hauteur 21 cm. ; largeur 15 cm. 1/2 ; 125 pages, à 19 lignes la page. Ecriture très nette, avec encres noire et rouge. Copié en 1112 H. (1700 de J.-C.). (No de cote 607).

كتاب مسائل حنين

Le titre du recto de la 1re page est ainsi modifié à la fin du Ms: تمّ كتاب المسائل في الطب للمتعلمين من تأليف حنين بن اسحاق المترجم. Cet ouvrage de Honein, par questions et réponses, était le premier manuel des étudiants de Médecine. C'est ainsi que le décrit Ibn Abi Oseibi'a (I, 127) : لحنين بن اسحاق من الكتب كتاب المسائل وهو المدخل الى صناعة الطب لانهُ قد جمع فيهِ جملًا وجوامع تجري مجرى المبادئ والاوائل لهذا العلم Les copies en sont nombreuses dans les grandes Bibliothèques. Notre Ms a été acheté à Alep en 1887.

287

Papier fort et glacé, en partie tacheté par l'eau ; reliure orientale avec languette, déjà usée. Hauteur 20 cm. ; largeur 16 cm. ; 90 feuillets, à 21 lignes la page. Ecriture nashî claire, avec encres noire et rouge. La fin manque. XVIIe siècle. (N° de cote 608).

مجموع طبي

C'est un recueil de plusieurs traités de médecine compilés sans beaucoup de critique. En voici le contenu :

1° (pp. 1-14). Traité attribué à Ḥonein ibn Isḥâq sur les maladies d'yeux et leur traitement, par questions et réponses.

2° (pp. 14-18). Nomenclature par ordre alphabétique de remèdes pour la guérison des maux d'yeux, tirée du تذكرة الكحالين.

3° (pp. 19-25). Autre nomenclature de collyres et de recettes sous le titre de صفة عزيزي.

4° (pp. 25[v]-28). Conseils médicaux وصية بعض الحكماء لملك زمانه في تدبير الاصحاء.

5° (pp. 29-33). Description de divers remèdes pour plusieurs sortes de maladies, sans désignation d'auteurs.

6° (pp. 33[v]-47). Traité de chirurgie et de médecine en 8 chapitres. L'auteur, qui ne se nomme pas, s'étend, dans sa préface, sur sa longue expérience dans l'art médical, qui l'a poussé à composer cet ouvrage. Il l'intitule قصر النزه. Le 1er chapitre, dont le titre est في تشريح بني آدم وعظامه, commence par ces mots: قال الشيخ ابي (*sic*) عبدالله محمد القرشي, ce qui ferait croire que tel serait le nom de l'auteur du traité.

7° (pp. 47[v]-54). Poésies en mètre ragaz sur le traitement de quelques maladies, suivies de

8° (pp. 55-64) diverses « confections » en prose, toujours anonymes.

9° (pp. 64-90). Un traité sur les Simples, sur l'hygiène et les maladies, en cinq chapitres. L'auteur, anonyme, dit qu'il a extrait cet abrégé de grands ouvrages de Médecine, dont il donne la liste, pour épargner les longues recherches à ses lecteurs. — Acheté à Beyrouth en 1905.

288

Papier fort, piqûres de vers ; reliure moderne en peau noire et papier de couleur sombre. Hauteur 32 cm. 1/2 ; largeur 22 cm.; 72 pp. à 23 lignes. Ecriture soignée nashī ; encres noire et rouge. XVIIIe siècle. (N° de cote 609).

ارجوزتان في الطبّ لابن سينا

Ce Ms contient deux poésies d'Avicenne en mètre ragaz.

La 1re (pp. 2[v]-19[v]), intitulée منظومة ابن سينا commence par ces deux vers :

يقول راجي عفوك ابنُ سينا فيـك يا الاهي مستعينا
يا سائلي عن صحة الاجسادِ اسمع حديثًا طيب الاسنادِ

La 2me (pp. 19[v]-76) commence par cette définition de la Médecine :

الطبُّ حفظُ صحةٍ بُرْءُ مرض من سببٍ في بدن منذُ عرض

Cette seconde pièce reproduit plusieurs vers de la poésie précédente, mais elle est accompagnée d'un commentaire qui débute ainsi : اما بعد حمد الله المنعم بحياة وصحة الاجساد والشافي من الامراض المعضلة والاسقام . Or, d'après Ḥaggî Ḫalfa (I, 246-247), c'est ainsi que débute le commentaire d'Averroès. (Cf. M. Bouyges, *Inventaire des textes arabes d'Averroès*, n°s 61-62). En marge il y a aussi beaucoup de notes qui forment comme un second commentaire : elles sont écrites de la même main que le texte. Ce texte s'arrête brusquement après l'article sur le traitement des convalescents. Le Ms a été acheté en 1885 à Tripoli.

289

Papier fort; reliure en toile violette et papier de couleur rougeâtre. Format oblong, de 22 cm. sur 16 cm.; 36 pages, à 23 lignes. Ecriture nashî très nette; encres noire et rouge. XIXe siècle. La fin manque. (N° de cote 610).

ارجوزة ابي علي بن سينا

Encore une *ourǧoûzah* d'Avicenne sur l'art médical. Cette pièce diffère des deux précédentes en plusieurs articles et les reproduit en d'autres. Voici les premiers vers :

الحمد لله المليك الواحدِ رب السماوات العليّ الماجدِ
سبحانهُ . منفردٌ بالقِدَمِ ذو الفضل والموجدنا من عدمِ

Le manuscrit se termine au milieu de l'article في مشاركة الدماغ للاعضاء في الامراض. Il provient d'une vente faite à Beyrouth en 1904.

290

Papier fort et jaunâtre, tacheté par l'eau ; reliure en peau brune usée et en papier rosacé. Hauteur 22 cm.; largeur 16 cm.; 177 pp., de 24 à 28 lignes. Ecriture persane ; encres noire et rouge. Muni de notes sur les marges. XVIe siècle. (N° de cote 611).

شرح قانون ابن سينا

Ce commentaire sur le Canon d'Avicenne est celui d'Ibn an-Nafîs al-Qarśî, médecin mort en 687 de l'Hégire (1288 de J.-C.). Il suit pas à pas le texte qu'il commente. Mais l'ordre des matières traitées par Avicenne n'est pas suivi. Il s'arrête aux maladies de l'hiver. Berlin en possède des manuscrits plus complets (Ahlwardt, V, 539-541, n°s 6273, 6274). Acheté à Alep en 1887.

291

Papier fort; reliure en maroquin rouge flexible, avec ornementations sur les deux faces. Hauteur 26 cm. ; largeur 16 ; 170 pp., à 19 lignes. Belle écriture nashî avec encres noire et rouge. XIXe siècle. (N° de cote 612).

تذكرة الكحّالين

C'est un Manuel des Oculistes, composé au Xe siècle par Śaraf ad-Dîn 'Isa ibn 'Alî, célèbre médecin chrétien de Bagdâd. Son ouvrage se divise en trois parties ; il traite dans la 1re de la constitution de l'œil et de son anatomie (21 chapitres) ; dans la 2e, des maladies visibles qui affectent les yeux (73 chapitres), et dans la 3e de leurs maladies cachées (27 chapitres). Dans chaque chapitre il indique les causes de la maladie et ses remèdes. L'auteur fait partout preuve de grande science. On l'a souvent confondu avec un autre médecin, 'Alî ibn 'Isa, disciple de Ḥonein. Notre copie est assez récente. On lit à la dernière page : تمت النسخة . . . على يد مصطفى بن عبد اللطيف التكريتي في الرابع من ربيع الثاني سنة ١٢٧٢ (1855). Acheté en 1895 à Mossoul.

292

Papier fort et moderne ; reliure en parchemin blanc et papier de couleur, titre doré sur peau rouge. Hauteur 23 cm. 1/2; largeur 16 cm.; 132 pages à 21 lignes. Ecriture nashî avec encres noire et rouge. XVIIIe siècle. (N° de cote 613).

كتاب منافع الاعضاء

I. L'auteur de ce Manuscrit est ʿAli ibn ʿIsa, qui aurait été, d'après Ibn Abî ʿOṣeibiʿa (I, 203) disciple de Ḥonein et médecin du calife al-Moʿtamid. Il a été souvent confondu avec l'auteur du Manuel des Oculistes. Son ouvrage sur l'utilité des parties animales et leur emploi en médecine est fort curieux. Il passe en revue les différents animaux, en commençant par l'homme, et indique comment on peut utiliser leurs membres dans les maladies de l'homme, ou dans ses besoins. Cette pharmacopée ne servirait aujourd'hui qu'à égayer les lecteurs aux dépens des médecins du Moyen Age. Le copiste de cet ouvrage est un égyptien assez illettré, comme le remarque, à la page 88, le prêtre alépin George Thomas Fattâl, qui signe en 1785.

II. Ce prêtre, George Fattâl, a lui-même extrait de divers auteurs plusieurs recettes médicales qu'il a ajoutées au Ms, en Appendice, de la page 93 à 132. Il débute ainsi : نبتدي بعون الله وحسن توفيقه نكتب مجموع مجرّبات من كتب الاطباء الفلاسفة. Puis il cite en première ligne l'ouvrage intitulé كتاب مفرح النفس dont nous possédons une copie. Ce Ms a été acheté à Alep en 1895.

293

Papier fort et glacé ; reliure moderne en peau et papier noirs, avec titre doré. Longueur 20 cm., largeur 15 cm.; 260 pages, à 13 lignes. Ecriture nashî, avec encres noire et rouge. XVIIe siècle. (N° de cote 614).

المقالة التاسعة من كامل الصناعة الطبيّة

Le كامل الصناعة الطبية est un grand ouvrage de médecine connu sous le nom de الملكي et composé pour le sultan Bouïde الملك عضد الدولة فناخسرو par ʿAlî ibn al-ʿAbbâs al-Maǵoûsî, mort en 384 H. (974 de J.-C.). Il embrasse les deux parties théorique et pratique de l'art médical. Ahlwardt, dans le *Catalogue des Mss arabes de Berlin*, l'a décrit fort au long (vol. V, n[os]

6261-6264). Notre Ms ne contient que la 9e section de la partie pratique, qui traite des maladies des doigts et de la main علاج الامراض التي تكون باليد. Elle n'a pas moins de 111 chapitres, détaillés par Ahlwardt (V, n° 6264). Le copiste, anonyme, termine ainsi : ووافق الفراغ من نسخ هذا المؤلف يوم الاثنين سادس ذي الحجة الحرام سنة ١٠٨٣ (1674) Ce Ms a été gracieusement offert, en 1901, à la Bibl. Orientale de l'Univ. St Joseph par le curé syrien Eugène Dallâl.

294

Papier fort et jaunâtre ; reliure en maroquin rouge avec cadre et dessins sur les deux faces. Hauteur 24 cm., largeur 15 cm.; 102 pp. à 24 lignes. Ecritur enashî, avec encres noire et rouge. XVIe siècle. (N° de cote 615).

المقالة العاشرة من كامل الصناعة الطبيّة

C'est la 10e section, faisant suite à la section précédente ; elle comprend 61 chapitres (cf. Ahlwardt, *l. c.*, V, p. 532b). Le nom du copiste et la date manquent. Acheté à Bagdād en 1895.

295

Papier fort, en partie tacheté par l'eau; reliure fatiguée en peau et papier bruns. Hauteur 21 cm. 1/2 ; largeur 15 cm. ; 592 pp., de 20 à 23 lignes. Ecritures nashî diverses, avec encres noire et rouge. XVIIIe siècle. (N° de cote 616).

كتاب الحاوي في علم التداوي

Sur la première page un écrivain récent a mis ce titre, qui est faux : كتاب حاوى (*sic*) للشيخ محمد بن زكريا الانصاري. En réalité, l'ouvrage, comme l'indique le verso du 1er feuillet, est d'un médecin du 13e siècle نجم الدين محمود ابن ضياء الدين الياس الشيرازيّ, qui n'est pas mentionné dans les Biographies des Médecins. On trouve des copies de cet ouvrage à Gotha, à Leyde, à Londres et à Berlin. Il comprend cinq traités ou مقالات (énumérés par Ahlwardt, *Cat.* de Berlin, V, n° 6324) divisés en un grand nombre de chapitres. Le Dr Pierre Guigues, professeur de Chimie à la Faculté de Médecine de Beyrouth, en a publié la cinquième partie, qui traite des médicaments composés (folios 244 à 296), avec traduction française, notes et glossaire, et l'a présentée comme thèse de Doctorat à l'Université de Paris en 1902. Son

travail a été publié à Beyrouth à l'Imprimerie du Succès, 1902 (pp. ٢٣٧ + 73 + 283). Notre Ms a été acheté à Alep en 1887.

296

Papier fort, avec encadrements rouges. Reliure en toile usée et en carton, avec images de couleur. Hauteur 44 cm.; largeur 32 cm. 1/2; 58 pp., de 30 à 35 lignes. Ecriture nashî très régulière, avec encres noire et rouge. XVIIIe siècle. (N° de cote 617).

كتاب تقويم الابدان لابن جزلة

Cet ouvrage sur la santé est d'un auteur chrétien, Ibn Ġizla, passé à l'Islam et mort en 493 H. (1100 de J.-C.). Il a eu une grande vogue et a été traduit en latin. Il procède par tableaux synoptiques, à plusieurs colonnes, et indique pour les différentes séries de maladies leurs causes, leurs diagnostics, la manière de les traiter, selon les âges et les conditions des malades. Notre exemplaire est d'une régularité parfaite et d'une exécution soignée. Il a été acheté à Beyrouth en 1905. En 1333 H. (1914-1915) on a fait à Damas une édition d'Ibn Ġizla ; on y trouve un appendice de 5 pages qui manque dans notre exemplaire.

297

Papier fort un peu jaunâtre ; reliure récente en peau noire et papier de couleur sombre. Hauteur 24 cm.; largeur 16 cm.; 196 pp., à 19 lignes. Ecriture nashî archaïque; la ponctuation manque souvent; encres noire et rouge. XVe siècle: (N° de cote 618).

كتاب منهاج البيان فيما يستعملهُ الانسان

C'est encore un ouvrage d'Ibn Gizla : *La voie de l'évidence sur ce que l'homme doit employer*. C'est une sorte de Dictionnaire par ordre alphabétique, qui donne des notices sur les substances minérales, végétales et animales, dont l'homme se sert comme aliments ou comme remèdes. Notre Ms commence à la lettre ر, il manque un feuillet ou deux à la fin. Un autre exemplaire, plus complet, a été perdu durant la guerre. — Il existe en Europe plusieurs copies de cet ouvrage, qui mérite d'être publié. — Donné, en 1901, à l'Université St-Joseph par le curé Eugène Dallâl.

298

Papier fort avec piqûres de mites; reliure en peau noire fatiguée. Hauteur 21 cm.; largeur 14 cm.; 352 pp., à 23 lignes. Ecriture archaïque nashî, encres noire et rouge. XVe siècle. (N° de cote 619).

كتاب منهاج الدكان ودستور الاعيان

Le chemin de l'officine et le manuel des hommes distingués, tel est le titre de cet ouvrage, édité plusieurs fois en Egypte. Il a pour auteur un médecin juif du 13e siècle, Abou Mouna ibn Abî Naṣr ibn Ḥaffāẓ al-Kâhen ibn al-'Aṭṭâr. C'est un traité de pharmaceutique en 25 chapitres, détaillés par Ahlwardt dans le *Cat. des Mss arabes* de Berlin (vol. V, n° 6423). Notre Ms est très correct, il avait autrefois appartenu à Mr François Ṭabīb. Deux autres Mss du même ouvrage ont disparu durant la guerre. Celui-ci a été acheté en 1905 à Beyrouth.

299

Papier fort, en partie jaunâtre, archaïque ; reliure ancienne en maroquin, avec dessins, mais déja usée. Hauteur 30 cm. ; largeur 21 cm.; 470 pp. à 27 et 29 lignes. Ecritures de diverses mains, en nashî ; encres noire et rouge. XVe et XVIIe siècles. (N° de cote 620).

كتاب الجامع لابن البيطار في الادوية المفردة

C'est le fameux *Traité des Simples* d'Ibn al-Baïṭâr († 646=1248), édité en Egypte en 1291 H. et traduit en français par L. Le clerc en trois volumes. Il porte aussi comme titre : جامع مفردات الادوية والاغذية. Notre Ms est très soigné, surtout dans sa partie plus ancienne ; il pourrait servir pour mieux fixer le texte d'une édition critique, mais souvent les lettres ne sont pas ponctuées. La partie plus récente a été terminée en 1030 H. (1621 de J.-C.). Acheté à Beyrouth en 1907).

300

Papier glacé, fortement endommagé par l'eau et les vers ; reliure très fatiguée, en peau noire, avec dessins divers. Hauteur 27 cm.; largeur 16 cm.1/2; 490 pp., à 27 lignes, très serrées. Ecriture élégante assez semblable à l'écriture persane; encres noire et rouge. XVe siècle. (N° de cote 621).

كتاب ما لا يسع الطبيب جهلهُ

L'auteur de cet ouvrage est الحكيم الكبير يوسف ابن اسماعيل ابن الياس الخوبي المعروف بابن الكتبي الشافعي. Il déclare à la fin de l'ouvrage qu'il l'a composé en 711 H. (1311). Dans sa préface, il dit qu'il a voulu faire un abrégé de l'ouvrage précédent d'Ibn al-Baïṭâr, mais en y insérant des éclaircissements, en substituant aux mots étrangers des termes plus connus. Dans une quinzaine de chapitres préliminaires, il donne des notions générales sur les remèdes, leurs provenances, leur composition, leurs effets, etc. ; puis il suit l'ordre d'Ibn al-Baïṭâr dans la description des Simples. Cet ouvrage a dû souvent servir de manuel aux praticiens, comme il appert par le nombre considérable de ses copies dans les grandes Bibliothèques d'Europe. (Cf. Ḥaggî Ḫalfa V, 353-4). A la fin de notre Ms l'auteur promet un ouvrage, dont nous n'avons pas connaisance, sur les remèdes composés. Voici ses termes : تمَّ الكتاب وليكن هذا ما اردنا ايراده من كتاب الادوية والاغذية المفردة وسنعقبهُ بكتاب المركبات ان شاء الله. Une note d'une main plus récente est ainsi conçue : لقد اشتراه القس يوسف سمعاني لبناني بثغر دمياط في ١٠ تموز سنة ١٨٠٦ وهو وقف للرهبان الحلبيين اللبنانين بدير سيدة لويزة. Acheté à Beyrouth en 1903.

301

Papier fort et glacé ; reliure orientale avec languette ; peau brune et papier rosacé, le tout déja usé. Hauteur 20 cm. ; largeur 15 cm.; 135 pp., à 17 lignes. Ecriture nashî élégante ; encres noire et rouge. XVIIe siècle. (N° de cote 622).

مختصر مفردات ابن البيطار المسمَّى المنافع البدنيَّة في علم الطب

Encore un ouvrage qui se rattache aux *Simples* d'Ibn al-Baïṭâr. Il est du fameux Cheikh polygraphe ʿAbd ar-Raḥmān as-Soyoûṭî, mort en 911 de l'Hég. (1505 de J.-C.). Il nous dit dans sa préface, qui commence par الحمد لله الضار النافع الذي جعل لكل داء دواءً مصلحاً . . . , qu'il a voulu faire un ouvrage de médecine pratique à la portée du public. Son travail est basé sur les 2 ouvrages précédents d'Ibn al-Baïṭâr et d'Ibn al-Kotbî, mais sous une forme différente. Il se divise en 2 parties, chacune de 20 chapitres. Dans la 1re il traite des maladies qui affectent chacun des membres du corps en particu-

lier, en commençant par la tête, les yeux, le nez, la bouche, etc; la 2e est consacrée aux maladies qui attaquent tout l'organisme, avec l'indication des remèdes pour chaque infirmité. Une copie anonyme de cet ouvrage se trouve à la Bibliothèque de Leyde (Codex 1464). Notre Ms a été acheté à Alep en 1887. On lit à la fin de la dernière page : وكان الفراغ من كتابته في يوم الاثنين المبارك ثالث عشر من ربيع الآخر سنة اربع عشر بعد الف (*sic*) على يد . . . الحقير حسن بن المرحوم ابي السواء (؟).

302

Papier moderne; reliure orientale en maroquin, avec languette et dessins. Hauteur 13 cm. 1/2 ; largeur 10 cm. ; 138 pp. à 19 lignes. Ecriture nashî, avec encres noire et rouge. XIXe siècle. (N° de cote 623).

Autre exemplaire de l'ouvrage précédent. Il manque au commencement une feuille ou deux. Acheté à Beyrouth en 1907.

303

Papier fort et glacé, avec quelques piqûres de vers ; reliure orientale avec dessins et titre dorés, le reste en toile verte. Hauteur 20 cm. ; largeur 15 cm. 1/2 ; 370 pp., à 17 lignes. Ecriture nashî très soignée ; encres noire et rouge. XVIIIe siècle. (N° de cote 624).

مجموع كتب طبيَّة قديمة

Ce précieux recueil, qui provient de la Résidence des Missionnaires S. J. de Damas, contient les six ouvrages suivants :

1° (pp. 1-71) Le roman médical que le médecin chrétien Ibn Boṭlān († 1075 de J.-C.) avait composé pour le prince Naṣr ad-Daoulat Aḥmad ibn Marouān, intitulé ? رسالة دعوة الاطباء على مذهب كليلة ودمنة et publié par Mr Béchara Zalzal à Alexandrie en 1901.

2° (pp. 73-127) Solution des différents problèmes proposés dans le roman médical d'Ibn Boṭlān décrit ci-dessus : شرح مسائل دعوة الاطباء للشيخ الفاضل الطاهر ابي الحسن علي بن هبة الله اثردي الارشيدياكي . . جواباً عن كتاب وصلهُ من الشيخ ابي العلاء محفوظ المسيحي البيدلي (*sic*). Cette partie est encore inédite. L'auteur vivait à Bagdād au XIIe siècle.

3° (pp. 129-158). Epître, très rare, d'un médecin juif du XIe siècle, Ya'qoûb ibn Isḥâq, sur les six sujets suivants : le pain et ses qualités, l'eau d'orge, les poulets, la composition des remèdes, et leurs mélanges.

4° (pp. 161-222). L'ouvrage du médecin chrétien Ṣā'id ibn al-Ḥasan intitulé التشويق الطبي, composé à Raḥbah en 464 H. (1072 de J.-C.) à l'intention de la Bibliothèque du seigneur Abou'l-Makārem 'Alî ibn 'Abd al-Wahhâb. Ce traité contient 13 chapitres sur les Médecins, la dignité de leur art, les qualités des bons Médecins, leur formation, les charlatans, etc. Nous ne connaissons pas d'autre copie de cet ouvrage. (Cf. Ibn Abi 'Oṣeibi'a, I, 253). Une main récente a écrit après ce traité une notice sur la famille du Ḥādj Naṣr Allāh al-Ġaldaki, chrétien de Damas.

5° (pp. 229-320). Long traité en 30 chapitres intitulé نتيجة المطلوبات في معرفة الحمّيات : il a donc pour sujet les fièvres dans toutes leurs manifestations. Il en fait connaître les causes, les signes et la manière de les guérir. L'auteur n'est pas nommé, mais il est sûrement chrétien. Il commence ainsi sa préface : الحمد لله تعالى خالق الداء والدواء وجاعل العلاج متى شاء ; puis il déclare qu'un médecin de ses confrères lui a demandé d'entreprendre ce travail sur les fièvres. Ensuite il énumère les grands ouvrages qu'il a consultés pour cela. L'auteur, d'après ses références, doit être du XVIIe ou XVIIIe siècle. Nous n'avons pu identifier son ouvrage, dont nous possédons une seconde copie dans un recueil de traités théologiques et hagiographiques.

6° (pp. 325-370). La dernière partie contient les *Questions médicales* de Galien, au nombre de 54, avec leurs réponses. C'est probablement la traduction qu'en a faite Ḥonein, bien qu'il ne soit pas nommé. La revue médicale de Beyrouth *aṭ-Ṭabîb* les a publiées, il y a une vingtaine d'années.

304

Papier fort, quelque peu rongé par l'encre noire ; broché avec du papier rouge. Hauteur 18 cm.; largeur 13 cm. 1/2.; 116 pp. à deux colonnes, de 21 lignes. Ecriture nashî. Le commencement et la fin manquent. Milieu du XIVe siècle. (N° de cote 625).

كتاب في الحُمَّيات واعراضها واصنافها وعلاجها

Ce titre est supposé. En fait l'ouvrage s'occupe bien des fièvres, de

leurs diagnostics, de leur traitement, avec beaucoup de détails. Il semble d'une époque récente. L'auteur doit avoir été formé dans des écoles modernes et est probablement chrétien. Le manuscrit se termine au milieu du 25me chapitre. Acheté à Beyrouth en 1909.

305

Papier jaunâtre ; reliure moderne en peau et en papier, avec titre doré. Hauteur 15 cm.; largeur 11 cm. ; 458 pp. à 21 lignes. Les derniers feuillets à moitié disparus. Ecriture syriaque karchouni. XVIIe siècle. (No de cote 626).

كتاب المغني في الطبّ

L'auteur de ce Manuel de Médecine est Abou'l-Ḥasan Sa'îd ibn Hibat Allah,un célèbre médecin chrétien du calife Abbasside al-Moqtadî et de son successeur al-Mostaẓhir, mort en 495 H. (1102 de J.-C.). Le titre et la préface manquent. Quelques feuilles à l'intérieur ont été en partie déteriorées. L'auteur procède méthodiquement ; il consacre à chaque maladie du corps 4 articles : description de la maladie, ses causes, son diagnostic, son traitement. Deux Mss de cet ouvrage se trouvent à la Bibliothèque Nationale de Paris (nos 2957 et 2958). Le nôtre a été acheté à Mardîn en 1895.

306

Papier fort, en partie tacheté par l'eau. Reliure en toile noire et papier vert. Hauteur 21 cm. ; largeur 16 cm.; 140 pp., de 30 à 33 lignes. Ecriture nashī, inélégante, texte assez correct. Encres noire et rouge. XVIIe siècle. (No de cote 627).

كتاب المغني في الطب

C'est une autre copie de l'ouvrage précédent, en caractères arabes, et plus complète. Les articles sont mis en tableaux, mais sans beaucoup de soin. L'indication du traitement suit chaque tableau. On lit à la dernière page : تمّ آخر الكتاب . . . على يد . . . زين الدين ابن الشيخ عبد اللطيف ابن الحبري (*sic*) من اولاد السيد علي بن عليم ووافق الفراغ من نسخهِ نهار السبت في ٨ رمضان سنة ١٠٧٩ (1669) . Acheté à Beyrouth en 1906.

307

Papier fort ; reliure en maroquin usé, avec dessins. Hauteur 21 cm. ; largeur 15 cm. 1/2 ; 120 pp., à 19 lignes. Ecriture nasḫî; encres noire et rouge. XVIIIe siècle. (N° de cote 628).

كتاب انتخاب الاقتضاب

L'auteur de cet ouvrage est l'Archidiacre Aboû Naṣr Sa'îd ibn Abi'l-Ḫayr ibn 'Isâ al-Masîḥî, médecin du calife An-Nâṣir lidîn illâh, mort en 622 H. (1225 de J.-C.). Son livre procède par demandes et par réponses sur toutes les questions de médecine. Il serait simplement un choix (انتخاب) d'un Recueil plus complet qu'il aurait composé (الاقتضاب) lequel est mentionné dans Ḥadj Ḫalfa (I, 377). C'est un manuel pour les débutants. Acheté à Alep en 1887.

308

Papier jaunâtre fort, piqué en partie par les vers ; reliure orientale en peau noire, avec dessins. Hauteur 20 cm. ; largeur 14 cm.; 168 pages à 21 lignes. Belle écriture nashî ; encres noire et rouge. XIIIe siècle. (N° de cote 629).

ارجوزة المفضّل ابن ماجد في علم الطبّ

D'après le catalogue des Mss arabes de la Bibliothèque Nationale de Paris, qui possède deux copies de cet ouvrage (n°s 2997-2998), l'auteur serait un chrétien copte appelé Moufaḍḍal ibn Māǵid ibn al-Biśr, et il aurait donné comme titre à son livre نقع الغُلَل و نفع العلل . Il a mis en vers raǵaz (plus de 3000), tout l'abrégé de la médecine. Son mètre est régulier et assez coulant. Il commence par différentes définitions et termine par les poisons. Le copiste se nomme Housein ibn Ibrâhîm aś-Śâfi'î. Il a terminé son travail le 9 du mois de Ḏou'l-Qo'dah 729 H. (1329).On trouve, sur le recto du 1er feuillet, quelques sentences bibliques en hébreu. Acheté à Beyrouth en 1894.

309

Papier glacé, les deux premières pages ornées d'or ; reliure orientale moderne en maroquin, avec languette, titre doré et dessins. Hauteur 17 cm. 1/2; largeur 11 cm. 1/2; 320 pp. à 16 lignes, avec beaucoup de notes en marge. Ecriture nesta'liq élégante ;

encres noire et rouge. XVIIe siècle. (N° de cote 630).

كتاب الاسباب والعلامات للسيّد الايلاقي

I (pp. 1-238). Aboû 'Abdallâh Mouḥammad ibn Yoûsof Śaraf ad-Dîn al-Ilâqî serait, d'après Ibn Abi Oṣeibi'a (II, 20), disciple d'Avicenne. Son livre الاسباب والعلامات est un abrégé du fameux Canon d'Avicenne. Sur notre Manuscrit il ne porte que le titre de شرح ايلاقي في الطب. Il commence brusquement par ces mots: الحمد لله حق حمده. Aux nombreux chapitres de Thérapeutique, l'auteur a joint des chapitres d'hygiène, sur les exercices corporels, la nourriture, les boissons, les bains, les massages, etc. Le copiste qui a transcrit l'ouvrage est lui-même un médecin et se nomme Mouṣṭafā al-Qâdirî; il l'a terminé le 10 de Ḍou'l-Ḥiġġah 1110 H. (1699 de J.-C.).

II (pp. 241-321). A la suite de l'ouvrage précédent un auteur anonyme reproche à Ilâqî d'avoir séparé les causes (الاسباب) des diagnostics (العلامات) et d'avoir omis d'écrire sur les crises des maladies et les poisons (البحارين والسموم); c'est pour réparer ce double déficit qu'il a composé son ouvrage auquel il ne désigne pas de titre. Les 2 premières pages sont ornées d'or, comme dans l'ouvrage précédent; il commence ainsi: الحمد لله مبدع الانواع والاجناس ومبدي العقول والحواس ومقدّر الاشكال والاشباح. La fin manque. — Acheté à Alep en 1895.

310

Papier fort; reliure en peau brune avec dorures sur le dos. Hauteur 28 cm.; largeur 19 cm.; 183 pp., à 22 lignes. Ecriture nashî, avec encres noire et rouge. Commencement du XIXe siècle. (N° de cote 631).

كتاب الاسباب والعلامات

Cet ouvrage, dont le nom est identique au précédent, est cependant tout différent. Il a pour auteur Nâġîb ad-Dîn Mouḥammad ibn 'Alî as-Samarqandî, fameux médecin tué par les Tartares en 619 de l'Hégire. Quelques légères modifications sont dues au chrétien Ibrâhîm aṣ-Ṣabbāġ, médecin et ministre de Ḍâhir al-'Omar, seigneur d'Acre. Il traite des différentes maladies, assigne leurs causes, donne leur diagnostic et prescrit les remèdes pour leur guérison. Mais le Ms s'arrête au milieu du chapitre des

Fièvres. Il y manque deux autres chapitres, sur les enflures (الاورام) et sur les poisons (السموم). Une note sur la composition de l'eau de mélisse termine le volume, qui a été copié par un chrétien sur l'exemplaire écrit de la main de Ṣabbâḡ. Acheté à Beyrouth vers 1885.

311

Papier moderne ; reliure en maroquin, déja fatiguée, avec quelques dessins sur les deux côtés. Hauteur 29 cm.; largeur 20 cm.; 752 pp., 22 lignes par page. Belle écriture nesta'liq, avec encres noire et rouge. XIXe siècle. (N° de cote 632).

شرح الاسباب والعلامات

Ce Manuscrit est un commentaire très étendu et complet de l'ouvrage précédent; l'auteur, Nafîs ibn 'Iouaḍ ibn Ḥakîm, l'a composé à la demande du Sultan Oloug Bek,au XVe siècle.Dans la préface et le 1er feuillet, le copiste a confondu l'auteur avec Ibn an-Nafîs auteur du الموجز (*infra*, n° 313). L'auteur emprunte à celui-ci les divisions de son ouvrage en quatre فنون, puis il revient au texte de Samarqandî qu'il reproduit en entier (en caractères rouges) et qu'il commente (en caractères noirs). Il consacre à chaque sorte de maladie de nombreux chapitres dont il énumère les titres avant chaque section. Il a terminé sa composition à Samarqand en 845 de l'Hégire (1441). Comme le copiste l'indique au bas du feuillet 347, il y a ensuite un dernier chapitre sur les morsures et les poisons. A la dernière page le même copiste, appelé (?) عبد الرحيم ابن نخفقلي, déclare avoir fini sa copie en 1259 H. (1843). Une édition a été faite à Calcutta en 1836. Acheté à Beyrouth en 1895.

312

Papier glacé jaunâtre ; reliure en maroquin rouge, avec dessins. Hauteur 13 cm.; largeur 14 cm., oblong ; 277 pp., à 18 lignes. Ecriture fine nesta'liq ; encre noire, les titres et quelques traits en rouge. XVIe siècle. (N° de cote 633).

كتاب الاقرباذين — والاغذية والاشربة للسمرقندي

Ce sont deux autres ouvrages d'as-Samarqandî :

I. Le premier (pp.9-173) est une Pharmacopée pour toutes les maladies, les blessures, etc., et la manière d'appliquer les remèdes.

La 2de moitié du livre, en 19 chapitres, s'occupe de la préparation des drogues : collyres, confections, cataplasmes, onguents, sternutatoires, etc. On en trouve plusieurs copies dans les Bibliothèques d'Europe. D'après Ibn Abi Oṣeibi'a, l'auteur aurait fait deux Pharmacopées, une grande et une petite. La nôtre ne serait peut-être que la petite.

II. Le second livre (pp. 176-277), qui a pour titre « les Aliments et les Boissons » est plus rare et plus intéressant au point de vue médical comme au point de vue des mœurs. C'est, croyons nous, l'ouvrage d'As-Samarqandî désigné dans Ibn Abi Oṣeibi'a (II, 31) sous le nom de « Livre des Aliments des malades » كتاب اغذية المرضى. Il y est question des différentes sortes de nourritures : céréales, viandes, laitages, plantes alimentaires, fruits, douceurs, etc., boissons diverses avec leurs qualités bonnes et mauvaises. Leide et Gotha en possèdent chacune une copie. Notre Ms a été acheté à Mossoul en 1895.

313

Papier fort ; reliure en peau noire et papier ; à la 1re page titre avec dorures. Hauteur 18 cm.; largeur 13 cm. 1/2 ; 121 pp., à 15 lignes. Belle écriture nashî ; encres noire et rouge. XVIIe siècle. (No de cote 634).

كتاب الموجز للقرشي

L'auteur de cet « abrégé médical » vivait au XIIIe siècle. Sa mort arriva en 687 H. (1288 de J.-C.). Son nom entier est 'Alâ ad-Dîn 'Alî ibn Abî al-Ḥazm al-Qarśî (de Qarś, ville de la Transoxiane) ; il est plus connu sous le nom d'Ibn an-Nafīs. Son ouvrage a souvent servi de manuel aux jeunes étudiants de Médecine. Il l'a divisé en 4 parties (فنون) : notions générales, remèdes et aliments simples et composés, maladies des membres en particulier, maladies générales de l'organisme. Le nom du copiste et la date du Ms sont absents. Ce Ms a été acheté à Alep, en 1887.

314

Papier de coton épais, en partie tacheté par l'eau ; reliure en peau noire, fatiguée. Hauteur 18 cm. ; largeur 13 cm. 1/2 ; 368 pp., à 17 lignes. Ecriture nashî élégante ; encres noire et rouge. XVIe siècle. (No de cote 635).

كتاب الصفوة في الطب — كتاب الجواهر في الطب

I. Le 1er livre, d'un auteur anonyme que nous n'avons pu identifier, est un grand ouvrage de Thérapeutique, divisé en deux parties, subdivisé en arts (فنون), traités (مقالات), chapitres (فصول), fort nombreux, embrassant la Médecine, la Chirurgie et l'Hygiène. L'auteur a tout l'air d'être un chrétien. L'ouvrage débute ainsi : الحمد لله على آلائهِ والصلاة على رسلهِ وانبيائهِ. Une main plus récente a ajouté en travers : وخصوصاً على سيدنا محمد وآلهِ واصحابهِ

II. Le nom du 2d livre, donné en sous-titre à la 1re page, est écrit comme il suit, avec une encre presque effacée : كتاب الجوهر في الطب جمعهُ وهذبهُ ابن مفضل ابن ابراهيم المسيحي وانتخبهُ الشيخ المفيد الفاضل الحاذق الامام العالم العلامة تقي الدين ابو عبدالله ? (*sic*) Le كتاب الجوهر en question n'est mentionné nulle part dans les livres de Bibliographie et les Catalogues des Bibliothèques que nous possédons. Au 3e tiers de l'ouvrage plusieurs feuillets ont disparu, remplacés par d'autres qui n'ont aucun rapport avec le livre ; le reste est bien de la même écriture qu'au commencement, mais les divisions sont différentes. De plus, le compilateur du livre et le Cheikh qui en a fait un extrait sont tout à fait inconnus. La fin manque. Ce Ms a été acheté à Mardîn en 1895.

315

Papier fort ; reliure en peau noire, avec lignes géométriques. Hauteur 33 cm. ; largeur 23 cm. ; 85 pages, de 28 lignes, et tableaux systématiques. Ecritures diverses en nashî ; encres noire et rouge. XVIIIe et XIXe siècles. (N° de cote 636).

كتاب الادوية والاغذية — حلّ مشاكل دعوة الاطباء — تقويم الابدان

Ce recueil comprend divers ouvrages :

1° (pp. 11-19). Un traité sur les remèdes et les aliments, d'un auteur anonyme, avec une nomenclature, en tableau, des noms de remèdes grecs et arabes.

2° (pp. 20-42). Les solutions des questions proposées par Ibn Boṭlân dans son livre دعوة الاطباء (Voir plus haut, n° 303, 1°).

3° (pp. 42-44). Recettes, et descriptions de quelques plantes recueillies au Liban.

4° (pp. 45-85). Une partie considérable de l'ouvrage d'Ibn Ǵizla تقويم الابدان. (Voir plus haut, n° 296).

Ce Ms a été acheté à Beyrouth en 1922.

316

Papier fort et glacé ; demi-reliure en peau brune et papier bleu. Hauteur 21 cm. ; largeur 14 cm. 1/2; 76 pp., à 23 lignes. Ecriture nashî ; encres noire et rouge. XVIIe siècle. (N° de cote 637).

كتاب الرحمة في الطب والحكمة

C'est le vrai titre de l'ouvrage, indiqué dans la Préface. Un autre titre, d'une écriture beaucoup plus récente, a été mis a la 1re page : كتاب غنية اللبيب حيث لا يوجد طبيب. L'auteur en est bien connu : il se nomme aś-Śaiḫ Mahdî ibn ʿAlî ibn Ibrâhîm as-Sounbourî al-Yamanî, mort en 815 H. (1412 de J.-C.). Son livre a eu une grande vogue. Il l'a divisé en 5 chapitres détaillés dans Ḥadj Ḫalfa (III, 351) et le catalogue de Berlin (Ahlwardt, V, 564, n° 6305). De nombreuses copies de ce Ms se trouvent un peu partout. Celui-ci provient d'Alep (1887).

317

Papier fort: reliure solide en peau noire, avec dessins. Hauteur 16 cm.; largeur 10 cm.; 236 pp. à 13 lignes. Ecriture nashî très claire; encres noire et rouge. XVIIIe siècle. (N° de cote 638).

مجموع طبّي

Ce recueil contient les cinq ouvrages suivants :

1° (pp. 1-10) شرح تأثيرات القمر ومعانيها. Un auteur inconnu, astrologue musulman, détaille les influences de la lune sur chacun des jours du mois, ses effets heureux ou malheureux.

2° (pp. 11-159) كتاب الرحمة في الطب والحكمة. C'est l'ouvrage décrit dans le n° précédent.

3° (pp. 160-276). Recettes diverses, composition de remèdes, d'électuaires, etc., sans nom d'auteur.

4° (pp.176-203) كتاب برء الساعة. C'est « la Guérison en une heure » par le fameux Razès (Aboû Bakr Mouḥammad ibn Zakariya), décédé en 320 de l'Hégire (933 de J.-C.). Le Dr Pierre Guigues a publié ce Ms dans le *Machriq* (VI, 1902, pp. 395-402) d'après 3 copies. Il l'a traduit ensuite en français et annoté, puis l'a édité à Paris chez Paul Geuthner. Dans ce Ms, le traité est plus long ; c'est presque le double de ce qui a été publié ; cette addition est-elle de Razès ou d'un auteur postérieur, rien ne l'indique.

5° (pp.203-216). Petit vocabulaire, par ordre alphabétique, des noms scientifiques de céréales, de remèdes, de plantes, avec le nom vulgaire correspondant.

6° (pp. 217-236) كراسة من جبّور الجلدة باش الاطباء. Ce « médecin en chef », Ġabboūr al-Ġaldeh, nous est inconnu. L'extrait de son ouvrage de médecine n'est pas terminé.

318

Papier fort, belle reliure en maroquin avec dessins. Hauteur 32 cm.; largeur 22 cm. ; 475 pp., à 16 lignes très espacées. Ecriture maġrebine ; encres violette et rouge. XIXe siècle. (N° de cote 639).

كتاب الطب للشريف الصقلّي — كتاب الرحمة — الطب النبوي

C'est un recueil de trois livres de Médecine. Le 1er (pp. 1-252) est une Pharmacopée, où l'auteur traite des différentes maladies et des remèdes qu'il faut employer pour les soigner. Ces remèdes sont longuement décrits en un grand nombre de chapitres et dans l'ordre alphabétique. Aś-Śarīf aṣ-Ṣiqillī, qui a composé cet ouvrage, s'appelle Abou'l-'Abbās Aḥmad ibn 'Abd as-Salām ibn 'Oṯmān al-Ḥasanī. Il a vécu à Tunis, au service du Sultan Abou'l-Fāris 'Abd al-'Azîz, dans la 1re moitié du XVe siècle. Notre Ms a été copié à Tunis en 1879, et cédé par le P. Jos. Hawa à l'Université St-Joseph.

Le 2d (pp. 252-382) est une copie de l'ouvrage déja cité كتاب الرحمة في الطب والحكمة.

Le 3e (pp. 382-475) contient différents extraits tirés de divers ouvrages de médecine, en particulier du fameux الطب النبوي, par le cheiḫ Aboū

'Abdallah Mouḥammad ibn Yoūsof as-Sanoūsī al-Ḥasanī, né à Tlemcen en 832 H. et mort en 896 (1428-1490).

319

Deux sortes de papier, l'un de coton, tacheté par l'eau, l'autre jaune foncé; reliure orientale récente, en peau rouge foncé. Hauteur 28 cm. 1/2; largeur 16 cm.; 370 pp., 22 à 25 lignes. Deux écritures nashî, fort différentes. Encres noire et rouge. XVIe et XVIIe siècles. (N° de cote 640).

منافع المواليد الثلثة — ارجوزة ابن سينا وشرحها

Le premier de ces deux livres (pp. 1-160) est une *Materia medica*. Le commencemeut et la fin manquent ; l'auteur, inconnu, passe en revue les trois règnes minéral, végétal et animal, et indique leurs propriétés médicales ; il cite, à l'appui, des paroles d'anciens philosophes, des traits d'histoire, des facéties, des poésies, le tout mêlé à beaucoup de naïvetés.

Le 2^d^ livre (pp. 160-370) contient la poésie médicale, en vers raǵaz, d'Avicenne, avec un commentaire après chaque vers qui n'est autre que celui d'Averroès mentionné plus haut (n° 288). Il manque quelques pages au commencement et à la fin de cette *ourǵouzah*. Cette partie du Ms a été bien rongée par les vers.

Le Ms a été acheté à Alep en 1887.

320

Papier fort et glacé; reliure solide en peau noire défraîchie, avec ornements. Hauteur 17 cm.; largeur 12 cm.; 243 pp., à 13 lignes, Ecriture nashî; encres noire et rouge. XVIIIe siècle. (N° de cote 641).

الرسالة المشفية للامراض المشكلة — مقالة في تدبير الصحّة لابن ميمون

Ce Ms contient les deux ouvrages dont on vient de donner le titre :

I (pp. 1-127). Le 1er est un traité, en huit chapitres, sur l'Hypocondrie, par un médecin musulman du 17e siècle, Faïḍi Mustafā Effendi, qualifié dans la Préface de رأس الحكماء ورئيس الاطباء ابقراط زمانهِ, et qui s'est aidé pour son travail des écrits des Anciens et des Latins modernes.

Ce traité est suivi (pp. 128-138) de quelques recettes médicales, dentifrices et autres.

II (pp.140-243). Le 2d ouvrage, en 4 chapitres, sur « les soins de la santé » est du fameux Maimonide, appelé ici Moūsā ibn'Abdallah al-Isrāïlī al-Qortoubī, qui a composé cet ouvrage pour le Sultan al-Malek al-Afḍal, à la santé duquel il consacre son troisième chapitre. Le catalogue de la Bodléienne à Oxford (Cod. 555) a détaillé tous ces chapitres.

Ce Ms a été acheté à Alep en 1895.

321

Papier fort, tacheté par l'eau ; reliure en peau rougeâtre et papier fleuri. Hauteur 19 cm. 1/2 ; largeur 14 cm. ; 108 pages, à 14 lignes. Belle écriture nashî ; encres noire et rouge. XVIIe siècle. (N° de cote 642).

مقالة في تولّد الحصاة ومداواتها

Le titre complet de cet ouvrage est ainsi donné: هذه مقالة مختصرة مجموعة من اقاويل فضلاء الاوائل في شرح اسباب تولد الحصاة الحادثة في الكلى والمثانة وطرق مداواتها. C'est donc un traité sur la maladie de la pierre, ses causes et ses traitements d'après les Anciens. Il comprend huit chapitres, où l'auteur fait preuve de beaucoup de savoir comme médecin et comme chirurgien. Il n'est nullement inférieur au traité bien connu de Razès. Mais quel est son auteur ? le titre ne l'indique pas. Serait-ce celui que cite le Ms au commencement du 1er chapitre (p. 4) : قال صدقة بن موسى الاسرائيلي المتطبب, que nous ne connaissons pas d'ailleurs ? Serait-ce plutôt celui qui termine l'ouvrage et l'a copié, comme il le dit, تمت المقالة في مداواة حصا الكلى والمثانة . . . على يد العبد الفقير . . . عبد الباقي القوني في ١٣ جمادى الاول من شهور سنة ١٠٧٧ (1666) ? Une autre note plus récente est ainsi conçue: وقد تملك هذا الكتاب المبارك . . . وطالعهُ وصححهُ الفقير . . . ابراهيم المعروف بالشكوري الطرابلسي الحنفي نزيل مكة المشرفة ونزيل حلب والقسطنطينية . . . وذلك غرّة شهر محرم الحرام افتتاح سنة ١١٠٣ (1691).

Dans sa Préface l'auteur indique le personnage ou le prince qui lui a demandé ce travail : il le désigne sous ces titres : الحضرة الاجليّة الموفقة المنصورة الحسامية الاسدية النجيبية.

Acheté à Tripoli de Syrie en 1886.

322

Papier fort, un peu jaunâtre ; reliure forte en peau brune et papier de couleur. Hauteur 23 cm.; largeur 16 cm.; 141 pp., à 15 lignes. Ecriture nashî soignée; encre noire. XVIIIe siècle. (N° de cote 643).

تدبير الصحّة بالارتياض والاغذية

Ce titre est supposé, l'ouvrage étant mutilé, au commencement et à la fin. Dans ce qui reste il est traité des moyens hygiéniques pour conserver et fortifier la santé et des différents aliments qui lui conviennent, légumes, céréales, fruits, viandes, etc. L'ouvrage commence au milieu du chapitre 8e, où l'on examine les effets des différents vents sur l'organisme. Suivent des chapitres sur les vents par rapport aux pays, aux températures ; d'autres chapitres traitent des exercices corporels, marche, sports, massages, bains, avec force citations d'Hippocrate et de Galien. Les aliments sont étudiés depuis le chapitre 14 jusqu'au chapitre 26, qui décrit les laitages et au milieu duquel se trouve une lacune. Vient ensuite une partie du 28e, qui traite des douceurs, sucreries, etc.; puis le 29e en entier, consacré aux boissons. L'ouvrage se termine brusquement avec le 30e chapitre et son titre (في انواع الانبذ, les liqueurs). Des feuilles blanches avec des notes médicales modernes ont été reliées avec ce volume, digne des médecins du Moyen Age et dont nous n'avons pu identifier l'auteur. Acheté à Beyrouth en 1905.

323

Papier fort, en partie tacheté par l'eau ; reliure solide en peau noire et papier de couleur. Hauteur 20 cm.; largeur 15 cm. 1/2 ; 87 pp., à 16 lignes. Ecriture nashî; encres noire et rouge. XVIIe siècle. (N° de cote 644).

نهاية القصد في صناعة الفَصْد لمحمّد بن ابراهيم بن ساعد الانصاريّ

كتاب الاقتضاب لابي نصر سعيد بن عيسى المسيحيّ

I (pp. 1-43). *L'art de la saignée*, 1er livre de ce volume, est dû à Aboū 'Abdallah Śams ad-Dīn Mouḥammad as-Singārī, connu sous le nom d'Ibn al-Akfānī, mort en 749 H. = 1348 de J.-C. (cf. le *Cat.* de la Bibl. Khédiviale, VI, p. 48). Il divise son livre en deux parties, dont la 1re se compose

de 29 chapitres, où l'auteur décrit tout ce qui a rapport aux saignées et aux ventouses et les procédés qui s'y rapportent, et la 2de décrit les veines sur lesquelles s'opèrent les saignées et la manière de les pratiquer.

II (pp.43-87). Le livre décrit plus haut (n° 307) sous le nom de كتاب انتخاب الاقتضاب, avec quelques variantes. Ce Ms a été acquis à Beyrouth en 1916.

324

Papier fort et glacé, avec parties plus jaunâtres ; reliure moderne, en toile et papier violets. Hauteur 20 cm. ; largeur 14 cm. 1/2; 45 pp., à 21 lignes. Belle écriture nashî ; encres noire et rouge. XVIIe siècle. (N° de cote 642).

رسالة غاية المقاصد فيما يجب على المفصود والفاصد

L'auteur de ce traité ne se nomme pas ; il se contente du nom de بعض المتدرّبين et mentionne dans sa préface (qui débute ainsi : الحمد لله الذي انشأ الاعضاء الانسانيّة وابدع اولها تكوُّن الافئدة والفّها من عظام ولحم واعصاب وشرايين واوردة) les longs exercices qu'il a faits de l'art de la saignée. Il traite des mêmes questions que l'auteur précédent, divise son ouvrage, comme lui, en deux parties, la 1re de 9 chapitres, la 2de de cinq, mais il s'étend davantage sur l'application des ventouses et la description des veines. Nous n'avons pas trouvé la mention de cet ouvrage dans les catalogues des grandes Bibliothèques. La date de la copie et le nom du copiste font défaut. Une poésie d'une vingtaine de vers ragaz termine le volume, elle a pour objet l'opération de la circoncision.

Ce Ms a été acheté à Homs en 1905.

325a — 325b

Papier fort, en partie jaunâtre et tacheté par l'eau. Reliure des deux volumes en maroquin, avec languette, et papier vert sur les cotés. Format unique : hauteur 20 cm.; largeur 15 cm.; 670 et 584 pages, à 25 lignes. Ecriture fine mais claire, en nashî; encres noire, rouge et verte. XVIIe siècle (N° de cote 646).

حياة الحيوان الكبرى للدميري

Les éditions successives de cet ouvrage, au Caire, l'ont fait suffisamment connaître. La mort a empêché le colonel Jayakar d'en terminer la

traduction anglaise dont il a publié deux volumes. La valeur de cet ouvrage est diversement jugée; d'ailleurs Kamāl ad-Dīn Mouḥammad ibn Moūsa ad-Damīrī est d'une époque assez récente (808=1405), les modernes ont peu à y glaner. Les recettes médicales y tiennent autant de place que la zoologie. Notre Manuscrit, en général correct, date de l'année de l'hégire 1062 (1651), du mois de Ġomādā premier. Le copiste se nomme Amīn ad-Dīn (?) fils de 'Abd al-Ġanī al-Lāḏiqī. Acheté à Beyrouth en 1908.

326

Papier fort ; reliure en peau noire fatiguée, avec dessins et dorures sur les deux cotés. Hauteur 37 cm.; largeur 23 cm.; 622 pp., à 26 lignes. Ecriture nashî; encres noire et rouge. Commencement du XIXe siècle. (N^{o} de cote 647).

كتاب غاية الإتقان في تدبير بدن الانسان

On trouve dans *Ḫoulāṣat al-Aṯār* de Mouḥibbī (II, 241) une notice sur l'auteur de cet ouvrage al-Maoulā Ṣāliḥ ibn Naṣrallah al-Ḥalabī, connu sous le nom d'Ibn Salloūm, mort en 1080 de l'Hégire (1669). Comme il mourut avant d'avoir mis la dernière main à son travail, c'est un médecin Yaḥia Effendi, mort en 1117 H. (1705), qui l'a mis en ordre. L'ouvrage comprend quatre grands traités, subdivisés en plusieurs sections et près de 500 chapitres. Toutes les parties de la Thérapeutique et de la Chirurgie y sont traitées. Les derniers chapitres sont réservés aux poisons et à leurs traitements. Il débute en ces termes: الحمد لله الذي زيّن عقولنا بجواهر الحكم البديعة وسرّح عيون بصائرنا في رياض حفظ علم الطبيعة. Acheté à Beyrouth en 1907. Le copiste de l'ouvrage est un chrétien انطون بن يوسف المريض, qui l'a terminé le 3 Novembre 1808.

327

Papier fort et glacé ; reliure en peau brune et papier jaune. Hauteur 23 cm.; largeur 17 cm. ; 100 pages, avec des lignes enchevêtrées. Ecritures diverses en nashî ; encres noire et rouge. XVIIIe siècle. (N^{o} de cote 648).

مجموعة منتخبة من خواص كتب الطب البدني

C'est un curieux recueil de toutes sortes de recettes médicales, de

notes sur les plantes et les minéraux, de confections, tirées en partie de l'ouvrage de Qalioūbī († 1069 = 1658) intitulé رسالة المصابيح السنية في طب البرية, et en partie d'ouvrages de Médecine, d'Alchimie, d'Astrologie. Il n'y a aucun nom d'auteur. On lit seulement à l'intérieur de la couverture : هذه المجموعة ملك الفقير جرجي الياس لطفي. Trouvé à Alep en 1885.

328

Papier fort ; reliure récente en peau de chagrin et en papier de couleur. Hauteur 32 cm.; largeur 23 cm.; 198 + 252 pp. de 20 à 25 lignes. Ecriture nashî soignée; encres noire et rouge, avec figures et dessins. Commencement du XIXe siècle. (N^{o} de cote 549).

مداواة ادواء الجسم - تركيب الادوية

Cet ouvrage se compose de deux parties distinctes. La 1re (1-198), toute en arabe, passe en revue les parties du corps et les maladies qui peuvent les affecter en indiquant par ordre les simples qui peuvent servir à les guérir, d'après Dioscoride d'abord, puis d'après son célèbre commentateur italien Mattiola ou Matthiole (1508-1577). Ce travail, probablement fait par un médecin italien établi en Orient, peut être très utile pour l'identification des termes de Médecine et de Botanique. Cette partie s'arrête au milieu du chapitre du *Spasme*. Suivent quatre pages d'un ouvrage appelé الجامع qui n'est autre que l'ouvrage d'Ibn Baïṭār.

La 2de partie de cet ouvrage (1-252) est en deux colonnes : italien et arabe. C'est une « Matière Médicale » d'un auteur italien, traduite en arabe. Il commence par la détermination des Poids Romains et Grecs (Pesi Romani e Greci). Suivent de nombreux chapitres de compositions médicales tirées des minéraux, des plantes et des animaux. Il se termine par un vocabulaire de termes de Médecine italien-arabe (22 pages), qui est sans ordre apparent. Cet ouvrage a été acheté à Beyrouth en 1904.

329

Papier fort ; reliure moderne, en toile violette et papier de couleur. Hauteur 23 cm.; largeur 17 cm.; 22 pp., à 21 lignes. Ecriture nashî ; encres noire et rouge. XIXe siècle. (N^{o} de cote 650).

ازجوزة في الطب

C'est un poème ragaz différent de celui d'Avicenne et d'époque plus récente. L'auteur n'est pas nommé, il est certainement musulman. Il s'étend sur tous sur les tempéraments, les maladies qui ont lieu avec l'apparition des signes du Zodiaque et aux quatre saisons de l'année. Acheté à Homs en 1905.

330

Papier fort, attaqué par l'encre ; demi-reliure en toile noire et papier de couleur. Hauteur 23 cm. ; largeur 17 cm.; 47 pages à 17 lignes ; titres en marge. Ecriture nashî ; encres noire et rouge. XVIIIe siècle. (N° de cote 651).

ادوية الامراض

Il n'y a pas de titre, ni de nom d'auteur. En marge est le nom de chaque maladie, en commençant par les morsures et les piqûres, et dans le texte le remède correspondant. Matthiole est assez souvent cité. L'ouvrage se termine par les hémorroïdes. Acheté à Beyrouth en 1912.

331

Papier fort ; broché avec du papier de couleur. Hauteur 31 cm. ; largeur, 23 cm. ; cinq tableaux avec figures diverses. Encres noire et rouge ; écriture nashî. XIXe siècle. (N° de cote 652).

جداول طبيّة

Ces cinq tableaux, savamment combinés, partent d'un point central où est le genre de maladies, puis se divisent et subdivisent d'après leurs espèces et les parties du corps qu'elles affectent, avec indication des remèdes qui leur conviennent. Le dernier tableau est plutôt astrologique, basé sur les rapports des maladies avec les signes du Zodiaque. Acheté à Beyrouth en 1912.

332

Papier fort, tacheté par l'eau; reliure solide en peau noire, avec lignes géométriques. Hauteur 17 cm.; largeur 10 cm. ; 79 pp., de 18 à 22 lignes. Ecriture nashî ; encre noire. XVIIIe siècle. (N° de cote 653).

علاجات طبيّة

C'est un *vade-mecum* de médecin, rempli de recettes pour toutes sortes de maladies. Des parties spéciales sont consacrées au traitement des maladies de la rate, du choléra, etc. Une section en 10 chapitres (pp. 55-60) indique la manière de reconnaître les maladies, par le pouls, l'urine, etc. Ce Ms a été donné à la Bibliothèque de l'Université, en 1920, par le Cheikh Khazen el-Khazen.

333

Papier moderne ; cahier relié en toile grise. Hauteur 20 cm. ; largeur 15 cm.; 119 pp. de 18 à 22 lignes. Ecriture courante moderne ; encre noire. XIXe siècle. (N^{o} de cote 654).

علم السموم

C'est un traité moderne de Toxicologie, rédigé par un professeur de Médecine pour son cours, ou peut-être par un étudiant intelligent. Il fait connaître méthodiquement les divers poisons, donne leur analyse chimique, leurs effets, leurs usages en thérapeutique; les noms arabes sont souvent suivis de leurs correspondants scientifiques latins. Acheté à Beyrouth en 1917.

334

Papier fort ; broché avec couverture jaune. Hauteur 18 cm. ; largeur 10 cm. 1/2 ; 59 pages à 13 lignes. Ecriture nashî grossière ; encres noire et rouge. XIXe siècle. (N^{o} de cote 655).

كتاب خواصّ الحيوانات

Ce petit livre, faussement attribué, dans le titre, à Avicenne, énumère dans l'ordre alphabétique les animaux terrestres et aquatiques et indique l'usage qu'on fait de leurs produits pour guérir les diverses maladies. Il en nomme une cinquantaine jusqu'à la lettre ط : الطاووس. Le tout est tiré des vieilles Pharmacopées. Acheté à Beyrouth en 1910.

335

Papier moderne, teinté de jaune, glacé. Reliure moderne en toile noire et papier de couleur. Hauteur 23 cm. 1/2; largeur 13 cm. 1/2; 121 pp., à 19 lignes. Belle écriture nashî ; encres noire et rouge. Copié en 1910. (N° de cote 656).

النتائج العقليَّة للالبيري — مقتطفات طبيَّة

Ces traités ont été transcrits d'un Manuscrit de la Bibliothèque Malik aḍ-Ḍāhir de Damas (n° 32 de la Médecine).

1° Le 1er traité (pp. 2-17) est un court manuel de Droguiste pour quelques confections. L'auteur se nomme Aboū Mouḥammad 'Abdallah ibn Aḥmad d'Elvire (الالبيري), sur lequel nous n'avons trouvé aucun renseignement. Il intitule son travail : كتاب النتائج العقلية في الوصول الى المناهج الفلسفية والقوانين الطبيَّة.

2° Le second traité (pp. 17-67), du même auteur, contient le propre développement du titre indiqué ci-dessus; là se trouve la Préface qui manque au commencement. L'auteur s'adresse à un personnage de qualité, qu'il ne nomme pas ; il dit qu'il a composé cet ouvrage à sa demande pour servir à la conservation de sa santé, puis il traite philosophiquement de la création des êtres, de leurs relations respectives et surtout des services qu'ils sont appelés à rendre à l'homme, l'abrégé de la création et son roi. Il passe ensuite à la description du système solaire, aux signes du Zodiaque, aux influences de la lune, aux saisons de l'année et décrit comment l'on doit se comporter dans ces variations pour éviter les maladies qui atteignent les différents tempéraments. Ces maladies sont énumérées et leurs remèdes indiqués.

3° (pp. 68-88) Différentes recettes pour les divers traitements d'infirmités, etc.

4° (pp. 89-104) Extraits du 4e livre de Galien sur les Aliments, sans indication de traducteur.

5° (pp. 105-120) Les « tempéraments des drogues » d'après Ibn al-Ġazzār كتاب طبائع العقاقير على مذهب ابن الجزار. Ibn al-Ġazzār, médecin arabe d'Es-

pagne (XIe siècle), a composé un ouvrage sur les Simples intitulé كتاب الاعتماد d'où a été extrait ce morceau.

Le copiste, Mouḥammad Ṣâdiq, a terminé son travail en 1329 H. (1910) et y a collé sa photographie.

336

Cahier de 14 pages. Hauteur 19 cm. ; largeur 13 cm. ; 22 lignes par page. Ecriture nashî serrée ; encres noire et rouge. XIXe s. (N° de cote 657).

مجمع الرياض المثمر يانع علاجات الامراض

C'est le 3me fascicule d'un grand ouvrage de Thérapeutique générale et spéciale qu'annonce dans sa Préface un Médecin musulman de Beyrouth appelé as-Sayyid ʿAlouan ibn Aḥmad al-Ḡorr, et dont il donne la table détaillée (pp. 3-4). Suivent deux chapitres préliminaires, le reste manque. Trouvé à Beyrouth en 1916.

MANUSCRITS DE MÉDECINE
ÉGARÉS OU PERDUS DURANT LA GUERRE.

I. L'ouvrage fort rare du fameux Razès († 320 H.- 932 J.-C.) intitulé كتاب الفصول. Ce Ms, écrit avec beaucoup de soin, datait de l'an 681 de l'Hégire (1282). L'auteur a appelé son ouvrage « Aphorismes » comme celui d'Hippocrate; mais il est plus étendu et plus clair. Le R.P.Collangettes en a donné une bonne description avec plusieurs extraits (*al-Machriq*, IV, 1901, pp. 542-549). Déjà en 1897-1898 le Dr Nicolas Bāroūdī en avait publié plusieurs chapitres dans sa Revue *aṭ-Ṭabīb*.

II. Un Manuscrit arabe du XVe siècle, acheté à Mardīn en 1895, et contenant les *Pronostics* (كتاب المعرفة) et les *Aphorismes* d'Hippocrate. Décrit dans la Revue *al-Machriq* (IV, 1901, p. 724, n° 8).

III. Un Manuscrit du *Canon* d'Avicenne, XVIe siècle, acheté à Diarbékir en 1895 (cf. *ibid.*, p. 792, n° 26).

IV. Un poème du mètre raǵaz, de 98 pages, intitulé لغة الطبيب ونزهة الفاضل الاديب (Ḥadj Ḫalfa, II, 63) par Badr ad-Dīn Mouḥammad ibn Qāsim al-Ḥarīrī (Ḥadj Ḫalfa : al-Ǵazarī), auteur du XVe ou XVIe siècle (cf. *ibid.*, p. 726, n° 16).

V. Un bon Manuscrit de l'ouvrage منهاج البيان d'Ibn Ǵizlah, en partie du XVe siècle, acheté à Alep, en 1887 (cf. *ibid.*, p. 793, n° 29).

VI. Un excellent Manuscrit (XVIe siècle) du livre منهاج الدكّان (voir plus haut, n° 298), offert en cadeau à la Bibl. Orientale par l'évêque orthodoxe Mgr Grégoire Ḥaddād, aujourd'hui patriarche de son rite.

VII. Un Manuscrit (XVe siècle) de l'ouvrage décrit plus haut (voir n°s 293, 294), intitulé كتاب كامل الصناعة, plus complet que les n^os^ susdits. Il provenait d'Alep (1895). Cf. *al-Machriq*, IV, p. 727, n° 19.

VIII. Un Manuscrit rare intitulé كتاب الخيل, acheté à Bāǵdād en 1895, traitant des maladies des chevaux et composé par un certain Aboū ʿAbdallah. Le Dr Auguste Haffner, d'Inspruck, en avait fait une copie pour le publier (cf. *ibid.*, p. 725, n° 14).

IX. Une autre copie de l'ouvrage décrit plus haut (n° 320) sur les Hypochondries (cf. *ibid.*, p. 795, n° 33).

LISTE ALPHABÉTIQUE

DES MANUSCRITS N°s 246-336 DU CATALOGUE*

(*Chimie, Divination, Médecine*).

* الاخلاط لابقراط 172
الادعية المنتخبة في الادوية المجرّبة لعبد الرحمان البسطامي 168
* ادوية الامراض 200
* الادوية والاغذية 191
ادوية لعلاج علل العين 176
اراجيز في الطب لابن سينا 177, 194
ارجوزة في الطب 200
ارجوزة المفضّل ابن ماجد في علم الطبّ 187

* L'astérisque indique que l'auteur est un chrétien. — Les chiffres renvoient à la pagination du Tirage à part.

ازهار الافكار في جواهر الاحجار للتيفاشي 155
الاسباب والعلامات للسيد ابي عبدالله محمّد الايلاقي 188
*الاسباب والعلامات لنجيب الدين محمّد بن علي السمرقندي 188
اسماء حشايش وعقاقير بغير العربي 173
الاشارة الى علم العبارة للسالمي 165
* الاصول في شرح الفصول لابي الفرج يعقوب ابن القفّ 171
الاغذية والاشربة للسمرقندي 189
* الاقتضاب لابي نصر سعيد بن عيسى 196-197
الاقراباذين للسمرقندي 189
* انتخاب الاقتضاب لابي نصر سعيد بن ابي الخير بن عيسى المسيحي 187,196
انتقاد على كتاب الايلاقي في الاسباب والعلامات 188
البدر المنير في علم التعبير لشهاب الدين ابي العبّاس احمد المقدسيّ 165
بلغة الطبيب ونزهة الفاضل الاديب لبدر الدين محمّد بن قاسم الحريري 204
* تاريخ ابتناء قلعة ماردين 170
تدبير الصحّة للالبيري 202
* تدبير الصحّة بالارتياض والاغذية 196
* تذكرة الكحّالين لشرف الدين عيسى بن عليّ 178
* التشويق الطبي لصاعد بن الحسن 185
* تفسير رسالة ارسطو في الصناعة 158
* تقويم الابدان لابن جزلة 181,192
الجامع لابن البيطار في الادوية المفردة 182
جامع مفردات الادوية والاغذية لابن البيطار 182
* جداول طبيّة 200
* الجواهر في الطبّ لابن مفضّل المسيحيّ 191
الحاوي في علم التداوي لنجم الدين محمود الشيرازي 180
* الحُمّيات واعراضها واصنافها وعلاجها 185
حياة الحيوان الكبرى للدميري 197
خواصّ الحيوانات 201
الدرّ المختار في كشف الاسرار لعبد الرحيم الجوبري 156
* دعوة الاطباء على مذهب كليلة ودمنة لابن بطلان 184
دلائل الجسم 168
الرحمة في الطب والحكمة للشيخ مهدي بن علي السنبوري 192 bis, 193
رسالة في علم الصناعة المسمّى بعلم الكاف 160

رسالة غاية المقاصد في ما يجب على المفصود والقاصد 197
الرسالة المشفية للامراض المشكلة لفيضي مصطفى افندي 194
رسالة يعقوب بن اسحاق الاسرائيلي في الاغذية 185
سبّاح الحكمة في تدبير الحجر 162
الشجرة النعمانيّة لمحيي الدين بن العربي 170
شرح ابن رشد على ارجوزة ابن سينا 177, 194
شرح الاسباب والعلامات لنفيس بن عوض بن حكيم 189
شرح قانون ابن سينا لابن النفيس القَرشي 178
شرح قصيدة الحاج عبدالله بن العزوز المعروفة بالقصيدة النورانيّة لمحمد بن عبد العزوزي 169
* شرح مسائل دعوة الاطباء للشيخ ابي الحسن علي ابن هبة الله الاثردي 184, 191
صفة عزيزي 176
الصفوة في الطب 191
طبائع العقاقير على مذهب ابن الجزّار 202
* الطب الجديد الكيماوي الذي اخترعهُ بركلسوس 164
الطب النبوي لابي عبد الله محمّد بن يوسف السنوسيّ 193
علاجات طبيّة 201
* العلل وغاية الامل في الطب تصنيف الحكيم الرئيس جالينوس 173
علم الرمل 166
* علم السموم 201
غاية الاتقان في تدبير بدن الانسان للمولى صالح بن نصرالله الحلبي ويحيى افندي 198
غاية الاماني في معرفة قواعد الروجاني لعبد الكريم المرشدي 167
فراسة الكفّ 167
فردوس الحكمة في الكيمياء 161
* فصل يشتمل على اربع وخمسين مسئلة طبيّة واجوبتها لجالينوس الطبيب 172, 185
* الفصول لابقراط 171
الفصول للرازي 203
قانون ابن سينا 203
قرعة الطيور لمحمّد بن عمر البحيري المحلّي 170
القرعة الكبرى لمحمّد بن عمر البحيري المحلّي 169, 170
القرعة المباركة 170
قصر النزهة للشيخ ابي عبد الله محمد القرشي 176
قطعة من كتاب في الكيمياء 162
كامل الصناعة الطبيّة لعلي بن العبّاس المجوسيّ (المقالة الثامنة) 179 (المقالة العاشرة) 180, 203

كتاب ازداطاليس(*sic*)وما اتى بهِ من الحكمة بين يدي الملك ايناوس من الست فروع في الغاسول 162
كتاب البروج 166
* كتاب جالينوس في الدرياق تفسير يحيى النحوي 173
كتاب الخيل لابي عبد الله 204
كتاب شاناق في السموم والترياق 174
كتاب ونُكَت في الرمل نافع ومفيد مجرّب 165
كتاب مجموع وشأن مرفوع في الحكمة النبويَّة والاسرار الالهيّة للشيخ عبد العزيز الدميري 163
كتاب يشتمل على الست فروع 162
كتاب الطب للشريف الصقلي 193
الكنز المختار في كشف الاسرار لعبد الرحيم الجوبري 157
* الكيمياء الملكيَّة للالماني اوسفلد كروليسوس 164
لطائف الاشارات في اسرار الادوار والحروف العلويَّات للشيخ احمد بن علي البونيّ 166
ما لا يسع الطبيب جهلهُ ليوسف بن اسمعيل الخويني المعروف بابن الكتبي 183
* المادة الطبيّة 199
مجاميع طبيّة 176, 184, 192
مجاميع في الكيمياء 159-163
مجمع الرياض المثمر يانع علاجات الامراض للسيد علوان بن احمد الغرّ 203
* مجموع مجرَّبات من كتب الاطباء الفلاسفة للقس جرجس فتّال 179
مجموعة منتخبة من خواص كتب الطبّ البدني 198
المختار في كشف الاسرار لعبد الرحيم الجوبري 156, 157
مختصر مفردات ابن البيطار المسمَّى المنافع البدنيَّة في علم الطب للشيخ عبد الرحمان السيوطيّ 183, 184
* مداواة ادواء الجسم عن ديوسقوريدس ومتيولي 199
* مسائل حنين بن اسحاق في الطب للمتعلمين 175
معاجين واشربة وجوارشات 173, 192, 194
* المعرفة لابقراط 204
* المُغني في الطب لابي الحسن سعيد بن هبة الله 186 bis,
مفتاح الرحمة وكنز النعمة للشيخ علي افندي ابن الرومي 161
* مقالة حنين ابن اسحاق في علل العيون وعلاجها 176
المقالة الفاضلة في علاج السموم لابي عمران موسى بن ميمون الاسرائيليّ 175
مقالة في تدبير الصحَّة لموسى بن ميمون الاسرائيليّ 194-195
مقالة في تولُّد الحصاة ومداواتها لصدقة بن موسى الاسرائيلي 195
المكتسب في زراعة الذهب لابي القاسم محمَّد العراقي السيماوي 159
* منافع الاعضاء لعلي بن عيسى 179

منافع المواليد الثلثة 194
* منهاج البيان في ما يستعملهُ الانسان لابن جزلة 181, 204
منهاج الدكان ودستور الاعيان لابي منى بن ابي نصر ابن العطّار 182, 204
الموجز لعلاء الدين علي ابن ابي الخزم القَرشي 190
نباتات لبنان الطبيَّة 191
النتائج العقليَّة في الوصول الى المناهج الفلسفيَّة والقوانين الطبيَّة لابي محمد عبد الله الالبيري 202
* نتيجة المطلوبات في معرفة الحُمَّيات 185
نخب الذخائر في احوال الجواهر لشمس الدين الاكفاني 155
النجوم الشارقات في ذكر بعض الصنائع المحتاج اليها في علم الميقات للشيخ ابي عبدالله محمد الاميوني 158
نخبة من كتاب الأغذية لجالينوس 202
نهاية الرتبة في طلب الحسبة لابن بسَّام 157
نهاية الطالب في شرح المكتسب في زراعة الذهب لعليّ بن ايدمر الجلداكي 159
نهاية القصد في صناعة الفصد لمحَّمد بن ابراهيم الانصاري 196
وصفات طبيَّة وكيمويَّة 175
وصيَّة الاسقف الدمياطي لولدهِ مانوس في تدبير الحجر المكرّم 161
وصية بعض الحكماء لملك زمانهِ في تدبير الاصحاء 176

BIBLIOGRAPHIE

PUBLICATIONS DE PRINCETON UNIVERSITY RELATIVES A LA SYRIE

G. A. Harrer, **Studies in the History of the Roman Province of Syria.**— Princeton, University Press ; Londres, Humphrey Milford, 1915. In-8°, 104 pp.

Les *Études* du Dr G. A. Harrer groupent tout ce que les découvertes récentes ont fait connaître de la prosopographie de Syrie ; elles mettent au point les listes dressées par le regretté R. Brünnow au tome III de la *Provincia Arabia* (1909).

Le travail principal a porté sur les gouverneurs de Syrie, à partir de 69/70 ap. J. C. ; leur série, jusqu'à la division en deux provinces, puis celle des gouverneurs de Syria Cœle et de Syria Phœnice sont d'abord établies ; quelques notes complètent, sur les gouverneurs antérieurs à 69 J. C., la documentation de Schürer (*Gesch. d. jüd. Volkes*[4], pp. 302 sqq.). Suit la liste, telle que nous pouvons l'écrire, des procurateurs de Syrie, Syrie Creuse et Syrie Phénicienne.

La brochure se termine par trois mémoires. *De la séparation de la Cilicie d'avec la Syrie* (pp. 72—77). L'auteur soutient, principalement contre Domaszewski, que la Cilicie a bien été formée en province distincte par Vespasien, en 73, quand il confisqua le royaume de Commagène ; des deux pays qui constituaient le douaire d'Antiochus, le premier, la Commagène, fut joint à la Syrie, le second, la Cilicia Trachea, complétée par la Cilicia campestris que l'on détacha de la Syrie, devint la nouvelle province de Cilicie.— *La révolte de Pescennius Niger* (pp. 78—86, 94) se place, d'après les papyrus et les inscriptions, probablement au début d'avril 193 ; la défaite du prétendant à Issus, à la fin de la même année.— *La division de la Syrie* en deux provinces sous Septime Sévère remonterait, comme l'affirmait déjà Marquardt, au début de 194 (pp. 87—90).

Je voudrais discuter rapidement l'argumentation de cette troisième étude ; ce sera d'ailleurs mettre en valeur l'érudition et la méthode de l'auteur.

Dans les *Mélanges* (IV, 1910, pp. 215 sqq.) le P. Jalabert et moi avions comparé un milliaire nouveau, de l'an 194, au nom de *Q. Venidius Rufus leg. Aug. pr. pr.*, avec deux séries de milliaires datés de 198 : ceux de Palmyre (*CIL*, III, 6723, 6725), où le même gouverneur s'intitule encore *leg. Augg. pr. pr.*, et ceux de Sidon (*CIL*,

III, 205 sqq.), où il est appelé *leg. Augg. pr. pr. præses provinciæ Syriæ Phœnices* ; les différences de titulature semblaient imposer la conclusion que Q. Venidius Rufus gouverna, à partir au moins de 194, la Syrie non encore divisée, et qu'après la séparation, effectuée dans le courant de 198, il fut maintenu, pour des raisons inconnues, à la tête de la Syria Phoenice. La difficulté d'accorder ce résultat avec les légations d'Alfenus Senecio et Cornelius Anullinus, placées toutes deux par Liebenam et Brünnow entre 194 et 198, n'était pas insurmontable. — Le Dr Harrer règle d'abord cette question de priorité entre légations. Cornelius Anullinus fut gouverneur d'une province inconnue, non de Syrie (*CIL*, II, 5506 corrigeant *CIL*, II, 2073) ; la légation d'Alfenus Senecio n'est datée que de 198 au plus tôt ; on peut voir en lui, comme nous l'indiquions hypothétiquement *(M F O,* IV, 1910, pp. 220—221*)*, un des premiers légats de la Syria Cœle.

Par ailleurs le Dr Harrer tient pour négligeables les différences de titulature, en regard des règles du *cursus honorum*. Ces règles exigeaient que le légat de Syrie fût consulaire ;or en 194 Q. Venidius Rufus était encore prétorien ; il ne dut être consul qu'une dizaine d'années plus tard, puisque la charge de *curator alvei Tiberis*, qu'il obtint en 204, suivait d'ordinaire immédiatement le consulat (pp. 89, n. 26). En outre, s'il eût été consulaire, eût-il passé du gouvernement recherché de la Syrie, où il commandait à trois légions, à l'administration réduite de la Syria Phœnice, pourvue de la seule legio III Gallica ?

Ces réflexions n'ont pas toutes même valeur. Le procès de Cornelius Anullinus et d'Alfenus Senecio est jugé ; mais les considérations tirées du cursus de Venidius Rufus sont moins décisives. Cet administrateur a pu, par exception, être promu au gouvernorat de Syrie avant son consulat ; quelque soixante-dix ans plus tard, la province consulaire de Syria maior était administrée par un simple prétorien, Virius Lupus (*CIL*, VI, 31775 ; cf. *Studies*, p. 48). Ayant été promu à une dignité supérieure à son rang, Venidius serait revenu, lors de la division en deux provinces, au gouvernement que la hiérarchie assignait à un prétorien. On peut, en une hypothèse différente, supposer que Venidius Rufus fut consul suffect entre sa légation de Cilicie et celle de Syrie en 194 ; c'était l'ordinaire que le légat de Cilicie (*CIL*, III, 12116), comme celui d'Arabie et des provinces prétoriennes, quittât sa province avec le titre de consul désigné (Domaszewski, *Die Rangordnung d. roem Heeres*, pp. 174—175). Les troubles des premières années de Septime Sévère, par exemple l'imminence de la guerre avec les Parthes, assignée par certains à l'an 198, ont pu décider le maintien du consulaire, gouverneur sortant de toute la Syrie, à la légation plus restreinte de Syria Phœnice.

Plus solide me paraît la considération du titre de *curator alvei Tiberis*. Elle suffit à rendre les conclusions du Dr Harrer plus probables que celles auxquelles nous nous étions arrêtés, en 1910 ; elle ne donne point, à mon sens, la certitude, parce-

qu'entre 194 et 198, une anomalie dans la carrière d'un fonctionnaire ne peut surprendre.

Comment M. Harrer n'a-t-il point corroboré sa thèse par la numismatique ? M. P. Perdrizet y recourait jadis (*Rev. arch.*, 1899, II, pp. 37—38) et citait un bronze de Tyr (Babelon, *Perses Achéménides*, n° 2182) qui porte la date AKT, 321 de l'ère locale, soit 195/196, et au revers la légende KOINOY ΦOINIKHC ; l'assemblée de la nouvelle province s'est donc tenue bien avant 198. Il est vrai que sur certains exemplaires de même série on lit AKTI, Ἀκτι(ακά), au lieu de AKT. Mais il peut y avoir là un jeu de signes, à double signification ; car, au jugement de M. F. G. Hill, il est invraisemblable que seule dans la numismatique de Tyr, cette série monétaire soit dépourvue de date (*Catal. of Gr. Coins of Phœnicia,* pp. CXXXVI sq. ; n°s 361—366, p. 268). C'est une nouvelle probabilité qui s'ajoute à celles signalées dans les *Studies*.

D'autres pages résisteraient de même à l'examen. Je signalerai, comme particulièrement intéressantes, les précisions sur la révolte de Gaius Julius Avidius Cassius; elle date de mars ou avril 175 (pp. 32—36).— Le Dr Harrer a contrôlé de près les données recueillies par Liebenam et Brünnow.; il enregistre les conclusions de MM. Dieudonné et A. Merlin touchant L. Ceionius Commodus et L. Catilius Severus. Des notes ou des excursus fixent l'attribution de telle cité à la Syrie plutôt qu'à l'Arabie, ou nous éclairent sur l'Augusta Libanensis, les formules désignant le gouverneur, la portée d'un texte connu (v. g. *CIL,* III, 6169).

Certains documents ou études, parus en 1912 ou 1913, n'ont pu parvenir à l'auteur. Ainsi le mémoire de W. Kubitschek, *Statthalter der Provinz Thrakien,* dans *Numismatische Zeitschrift*, IV, 1912, qu'il eût fallut citer à propos d'Asselinus Aemilianus. De même les textes d'Antioche de Pisidie où paraît Sulpicius Quirinus ; on les trouvera commodément dans les *Inscriptiones selectae* de Dessau, n°s 9502 et 9503, ainsi que l'inscription de Milet relative au père de Trajan (n° 8970), dont le Dr Harrer n'a cité qu'un extrait. Depuis les *Studies*, M. Otto Th. Schulz, *Vom Principat zum Dominat*, Paderborn, 1919, a soutenu que Sulp. Uranius Antoninus fut acclamé à Émèse en 248, et régna au moins 6 ans, tandis que M. Harrer lui assigne les années 253/254 (p. 58). Postérieure aussi est l'étude de M. Clermont-Ganneau sur «Odeinat et Vaballat, rois de Palmyre, et leur titre de corrector» (*Revue biblique*, 1920, pp. 382—419). Le Dr Harrer s'est d'ailleurs complété lui-même ; il propose (*Classical philology*, XI, 1916, pp. 338—339 ; cf. *Studies*, p. 28) d'identifier le philosophe gouverneur de la Syrie, dont Lucien rapporte la magnanimité envers Peregrinus, avec l'historien Arrien. La chronologie de la révolte de Pescennius Niger a été débattue entre MM. G. A. Harrer, *Studies*, 1915, pp. 78—86, 94 ; M. Platnauer, *Journal of Roman Studies*, VIII, 1918, pp. 146 ss.; J. Hasebroek, *Untersuchungen zur Geschichte des Kaisers Septimius Severus,* 1921, pp. 50—81 ; G. A. Harrer, *Journal of Roman Studies,* X, 1920 (paru en 1922), pp. 155—168. Voir J. Hasebroek, *Philologische Wochenschrift,* 1923, col. 397—399.

Syria. Publications of the Princeton University Archaeological Expeditions to Syria in 1905 a. 1909.— *Division II, Ancient Architecture, Section A, Southern Syria,* Parts 5, 6, 7; *Section B, Northern Syria,* Part 6, by Howard Crosby Butler; — *Division III, Greek a. latin Inscriptions, Section A,* Parts 5, 6, 7, by E. Littmann, David Magie Jr a. D. R. Stuart; *Section B*, Part 6, by W. K. Prentice. 6 fasc. in-4°. Leyde, Late E. J. Brill, 1915—1922.

Le relevé des antiquités de la Syrie et de l'ancienne *Arabia*, entrepris jadis par l'Université de Princeton, arrive à fin de publication. Voici les dernières pierres de l'édifice, en ce qui concerne du moins l'archéologie gréco-romaine.

Avant d'être surpris par la mort, H. C. Butler aura pu achever ses belles études sur l'architecture syrienne. Particulièrement intéressant est le fascicule 6me de la *Division II, Section B,* relatif au Ǵabal Simʿān. Le plateau qui porte ce nom, mesurant environ 11 Km sur 16, présente vingt-cinq champs de ruines; on y comptait jadis plus d'une douzaine de petites villes, avec leur tour de guet, leurs maisons serrées au centre de la localité, leurs résidences luxueuses s'étendant à la périphérie. Sur ces édifices, fort bien conservés, il n'existait que la « splendide publication », par M. de Vogüé, de l'église de Saint Siméon et les indications sommaires du P. M. Jullien. H. C. Butler en a le premier dressé un relevé systématique.

Les monuments datés sont nombreux et jalonnent l'histoire de l'art de bâtir en Syrie. Nous avons maint spécimen de cet art, depuis certain type de construction polygonale, remontant au second ou même au troisième siècle av. J.C., jusqu'aux dernières églises, telle celle de Fâfirtîn datée de 602. A la même localité appartient la première basilique de date certaine, qui nous soit parvenue non-remaniée; elle est de l'an 372. Les édifices civils ne sont pas moins intéressants que les églises. M. Butler se prononce nettement pour l'originalité de cette architecture; on y remarque des influences, orientales plutôt qu'antiochiennes ou byzantines; elle reste, dans l'ensemble, vraiment indigène et étonnamment libre d'apports étrangers (p. 265).

Les fascicules 5, 6 et 7 de la même publication, *Division II, Section A* (Syrie méridionale), traitent du Ḥauran et du Leǵā. En ces régions difficiles, les savants américains n'ont pu achever leur œuvre, comme au ǵabal Simʿān ou à Boṣrā (p. 4); seule, l'étude de Sîʿ (p. 6) avec le temple de Baʿal Samin et d'autres restes nabatéens est un peu étendue.— Au Ḥaurān, M. Butler indique les monuments nabatéens de la montagne, les églises à hall, puis à coupoles, enfin les constructions romano-hellénistiques de la plaine.—Quand le Leǵā, d'apparence impénétrable, ouvrit ses champs de lave refroidie aux explorateurs venus du sud, ils comptaient visiter toutes les localités que Wetzstein, parfois de bien loin, avait notées sur sa carte; en 1909, après une seconde expédition, c'était chose faite; quinze sites antiques furent en outre découverts et étudiés. Les restes d'architecture nabatéenne abondent, ainsi que ceux

d'époque romaine et chrétienne ; une sorte de pyramide à degrés, à Dâmit-il-ʿAlyā, serait une tour de garde remontant aux temps préhistoriques. L'antique Seeia, centre de pélerinage, haut-lieu, «plateforme sacrée» devenue par abstraction et personnification déesse authentique, à qui l'on dresse des statues (Div. III, A, p. 364, n° 767), est l'objet d'une monographie de haut intérêt pour l'histoire de l'architecture et celle des religions sémitiques.

Les listes des cartes, des planches, des illustrations, des monuments datés, l'index des localités, celui des mots grecs, un index général terminent dignement le grand ouvrage du regretté H. C. Butler. La page de garde, destinée au relieur, porte le titre commode, mais prêtant à confusion avec la revue homonyme, de *Syria*. Il sera prudent d'écrire, pour désigner la publication américaine, *Syria* - Princeton.

*
* *

L'épigraphie, à laquelle est consacrée la *Division III, Section A*, n'éclaire pas, comme l'architecture, la question *Orient oder Rom*. Elle offre moins d'inédits que les plans ou descriptions de M. Butler. Cependant les inscriptions de l'Arabie romaine, dont nous avons ici presqu'un corpus, ne sont pas insignifiantes ; l'excellent index, dû à M. Ainsworth O' Brien-Moore, en facilite l'usage. L'onomastique est le principal intérêt de beaucoup de textes; les éditeurs ont identifié l'original sémitique de presque tous les noms grecs, qui ne sont d'ordinaire que la transcription d'un nom indigène; ce travail rendra de grands services. Quelques épitaphes retiendront l'attention, comme celle d'Aurelios Wahbān(Οαβανης): γένε(το) μου μόρον [φ]ιλότης, *Love caused my death* (n° 787[9]) ou le n° 787[10] terminé par l'indication du maçon et du χρί(στης?), *withewasher* ?, ce nom de métier rappelant aux éditeurs les sépulcres blanchis de l'Évangile (Mat. 23[37]). Mais c'est surtout l'histoire des religions sémitiques qui bénéficie des nouvelles trouvailles : les cultes d'Ammon, de Lykourgos, de Ῥαββος, de Σεεια, du θεὸς Αυμου et du Θεὸς Λοαιθεμου ?, du Ζεὺς Φαινήσιος, sont révélés ou éclairés. Une nouvelle preuve de l'absorption des dieux locaux par le Baal solaire est donnée par la dédicace θεῷ ἀνικήτῳ Αυμου (n° 800[2], cf. 793).— Le rapprochement proposé au n° 793 entre les dédicaces au dieu d'Aumos et la dédicace Θεῷ Γεννεα πατρῷῳ (d'après Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéologie orientale*, V, 1903, p. 160) est peu solide, et l'érudition des auteurs est ici incomplète. Sur l'identité de Genneas, il fallait citer aussi Dittenberger, *Orientis græci....*, 637[1], qui, avec le premier éditeur, L. Heuzey, tient le personnage pour une divinité ; de même Lidzbarski, *Ephem. für semit. Epigraphik*, II, p. 82[8]. La découverte en Cœlésyrie d'un autel portant l'épigraphe *Deo Genea* (P. S. Ronzevalle, *Mélanges*, V, 2, 1912, pp. 200 sqq, Pl. XV, 2) confirme cette opinion. Les difficultés paléographiques apportées par M. Clermont-Ganneau (*Revue de l'Hist. des religions*, LXXXIV, 1921, pp. 124—127) ne tiennent guère, si l'on songe que la question du dieu Genneas est déjà, avant ce nouveau monument, posée par des tex-

tes, tandis qu'un dieu *Seneas* ou *Senfas* est inouï et déconcertant. D'ailleurs il serait facile de citer des exemples de G très voisins de la forme de l'S : qu'il suffise de renvoyer à la table d'agapes trouvée près de Tixter, 2me ligne à g., où on lirait plutôt MISSIN que MIGGIN (*Dict. d'archéol. chrét. et de liturgie*, I, col. 828, fig. 178).

Quelques renseignements d'ordre historique ou géographique peuvent être signalés. Un texte de Baṣrā (n° 531) nous fait connaître un gouverneur d'Arabie, le *praeses* Bassaeus Astur ; ce serait d'après l'étude ultérieure de E. Groag, *Iahreshefte*, XVIII, 2, 1915, pp. 274 sqq., le parent de l'Asturios, de race sénatoriale et ami des empereurs, qui à Césarée de Palestine, sous Gallien, porta publiquement les restes du martyr Marinus (Eusèbe, *Hist. Eccl.*, VIII, 15 –17). On remarquera les textes relatifs aux εἰατροτομεῖς (chirurgiens ?) (n° 787), au butin ? dû à quelque razzia, μετὰ τὴν ἰχμαλουσίαν (n°686), le commentaire de textes déjà connus, tels que l'épitaphe des quatre frères tués «dans le retranchement» de Nedjarn (n° 785[1]) ou celle du commandant ἱππέων Κολονειτῶν καὶ στρατιωτῶν au service du roi Agrippa (n° 797[1]). La localité de Dâmit-il-ʿAlyā s'appelait jadis *Damatha* (n°s 800[2], 800[7]), nom comparable à *Kanatha*= Ḳanawât. Quelques ethniques sont relevés : Βερθηνοί (n° 787), Κονηνοί (n° 694), Ασχηνοί (n° 760), et même Ἑπτακινθιανός (n° 654), rapproché jadis par M. Perdrizet du nom thrace Eptacentus.

Certaines lectures peuvent être améliorées.

C'est sans doute une distraction qui, au n° 770, l. 3, donne incomplètement la restitution ἡ]δίστῃ γυ[ναικί (?).

La correction apportée au texte de Rîmet-il-Luḥf, n° 784[1], Μοσλεμος Φαρεκου Σειηνὸς ἐποίησεν τὴν οὐρ(ν)αν(?) semble moins heureuse que celle de Waddington, 2418 : ἐποίησεν τὴν [θ]υρ(ίδ)αν, puisque la pierre, longue de 1m,56, haute de 0m,27, est un linteau, peut-être *in situ* ; l'accusatif irrégulier en — αν, qui arrête les éditeurs, est fréquent. (Voir par ex. les références indiquées, *Inscriptions grecques et latines du Musée d'Adana*, n° 28, dans la revue *Syria*, II, 1921, p. 290).

A la fin du n° 786[2], à l'indéterminé Θ.εραξ substituer [Οὐ]έραξ ? .

Le texte assez difficile de Mjêdil (n° 787[11]) : Αβραα(μ)ου καὶ Ζηνοβι|[ο](υ) υοῦ τρίτον μέρος | ὅλου τοῦ μνήμ|ατος ΚΑΙ...ΕΩCΑ ne donne la restitution κ(α)ὶ [τὰ ἠ](ρ)ώ(ε)α(?) qu'aux dépens du sens : on ne voit pas comment les *herōa* (le mot n'est pas traduit) se distinguent de l'ensemble du μνῆμα. Il est probable que le texte indiquait, comme d'ordinaire les inscriptions relatant un partage de tombeau, vers quel point de l'horizon se trouvait la partie réservée ; on lira donc : κ(α)[τὰ τὰ] ἑώ(ε)α, *vers l'orient*. La forme ἑώεα dérive sans doute de ἑώιος, ἑώια (poétique pour ἑῷος, ἑῷα), par substitution de l'ε à l'ι devant une voyelle : voir l'index XVII, 4 des *Inscriptiones græcæ ad res rom. pert.*, III, spécialement ἱεροταμεῶν pour ἱεροταμιῶν, qui paraît aussi dans *Syria*—Princeton, III, A, n° 793. Quant à l'usage courant des formes poétiques, les éditeurs nous

renvoient eux-mêmes à deux exemples, pris dans la région, du mot ἡρῶειον/ἡρόειον (W. K. Prentice, *Am. arch. Exped. Syr.*, III, n°s 172 et 279).

La copie reproduite au n° 787^{14} ne permet pas de lire μου à la dernière ligne.

Le texte inédit de ʿOmrân, étudié par MM. E. Littmann, D. Magie J^{r} et D. R. Stuart au n° 696, mérite plus d'attention.

Ἐπίνοια τρικλίνου ⌊ καὶ τοῦ ἔνδον βουστασί[ο]υ ⌊ προνοητῶν Να(σ)ερου Ονε⌊[νο]υ καὶ Αζιζου Μοεαρου καὶ Μ(α)νου ⌊ [Θι]εμ(ου) καὶ Σιλουανοῦ Οτεμου, ἐ⌊ . . NCYTA . I καὶ ἀναλύσεως καὶ διορ⌊(θ)ώσεως πύργων δύο ἐν τῷ ἱερ(ῷ) ἔτει σξζ'. *Provision for (the) triklinos and the boustasion within was . . . . . , whil Nāṣir, (son) of Ḥumain, and ʿAzīz, (son) of Mughaiyer and Maʿn, son of Tiyaim, and Silvanus, (son) of Ḥuṭaim, (were) commissioners, also for the demolition and reconstruction of two towers in the Sanctuary, in (the) year 267 (372 A. D.).*

Dans un commentaire important, divers termes connus par les inscriptions, τρίκλινος, βουστάσιον, στάβλον περίκλινον, ἀνάγαιον, sont étudiés ; ils désignent, suivant les éditeurs, d'accord avec MM. Dussaud et Macler, un khan, comportant au rez-de-chaussée des étables et, d'ordinaire à l'étage, une salle des hommes, analogue à la *meḳâfeh* actuelle ; cette salle s'appelait τρίκλινος ou ἀνάγαιον (cf. Marc. 14^{15} et Luc. 22^{12}). Chose curieuse, les commissaires, προνοηταί, nommés ici, réapparaissent dans l'inscription n° 689, datant aussi de 372 et mentionnant la construction de deux tours. Il s'agit sans doute, sur l'une et l'autre pierre, des mêmes travaux. Bien qu'elles aient toutes deux été trouvées à ʿOmrân, les éditeurs pensent qu'elles furent apportées de la localité voisine, exploitée comme carrière, Melaḥ iṣ Ṣarrâr. Là l'expédition de Princeton a relevé un grand et bel édifice, dans le voisinage duquel se dressaient deux tours ; elles appartiendraient précisément au ἱερόν mentionné par notre texte, et comme, au jugement de M. Butler, le temple remonte au second siècle, il ne pouvait s'agir, en 372, que de réparations — à supposer que les tours fussent contemporaines de la construction principale ; ainsi s'expliqueraient les mots ἀνάλυσις et διόρθωσις, où apparaissent les deux opérations de la reprise d'un mur : démolir, puis reconstruire.

L'expression ἐπίνοια τρικλίνου est embarrassante. Le mot ἐπίνοια, au pluriel, dans deux inscriptions du IVe siècle (*IG*, XIV, p. 697 n° 1078a = Ditt. *Syll*^{2}, 421 ; *Syll*^{3}, 902 ; *CIG*, 4430 = Ditt., *Orientis græci...*, 580) évoque à la fois l'idée de plan et celle de dons en argent ; à ce terme, au singulier et suivi d'un génitif d'objet (ce qui est sans exemple), quel verbe peut bien répondre ? Il se cache évidemment aux lignes 5e et 6e. La correction obvie, selon les éditeurs, ἐ[τε]λεύτ(η)[σε], n'a pas leur agrément : on attendrait ἐτελιώθη et le sens ne leur paraît pas satisfaisant. Il semble, cependant, que la forme ἐ[τε]λευτ(ή)[θ]η, seule usitée au passif de τελευτάω, répond exactement aux lacunes et à la copie où un jambage vertical, selon nous le dernier du H final, précède KAI. Quant au terme ἐπίνοια, il peut subir ici l'extension de sens par laquelle passe, en français, le mot «projet» ; du sens abstrait de «conception, idée à réali-

ser» celui-ci en vient à signifier le plan coté de l'architecte, le devis des dépenses prévues par un entrepreneur. Ainsi ἐπίνοια, qui a signifié «notion», puis «imagination, invention», peut, au IVe siècle de notre ère, désigner le plan raisonné d'une construction. Le sens général paraît donc être : Le plan de l'hôtellerie et des étables intérieures fut achevé d'exécuter durant l'administration de tel et tel, ainsi que la réparation des deux tours du sanctuaire.

*
* *

Au 6e fascicule de la *Division III, Section B, Gabal Simʿân,* le professeur W. K. Prentice termine la publicatiou des 410 textes relevés, par lui principalement, dans la Syrie du nord.

Il nous donne d'abord l'introduction du volume qui s'intitulera désormais *Syria, III, B, Northern Syria.* Selon M. Pr., les inscriptions de la Syrie du nord, chrétiennes pour la plupart, enrichissent peu l'histoire profane ; leur valeur est de jeter sur la vie de l'Église ces lumières que le P. Jalabert a si bien analysées dans l'article *Épigraphie* du *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique* ; cet article «would serve as a pratical introduction to any collection of inscriptions such as this» (p. VI). Plus que le P. Jalabert, M. Pr. croit à des emprunts au paganisme, tandis que s'élabore, aux premiers siècles, l'organisation ecclésiastique.

Parmi les inscriptions du ǵabal Simʿân, on retrouvera avec plaisir celles qui attestent l'importance du pélerinage de Saint Siméon Stylite, par ex. les *tituli* d'un hospice et d'une auberge construits l'un et l'autre dix-neuf ans après la mort du Saint (n°s 1154, 1155) . La dédicace de Kafr Nabô (n^{0} 1170) , découverte jadis par M. V. Chapot, donne occasion à M. Pr. de grouper renseignements et conjectures sur la triade Seimios (ou suivant une graphie possible, Seimos), Symbetulos et Léôn. Si l'hypothèse qui rapproche Symbetulos du dieu *Ašm-bêthêl* des papyrus d'Eléphantine n'est pas mentionnée, c'est qu'elle a paru trop incertaine ou est restée ignorée, du fait de la guerre. A propos du n^{0} 1188: ΙΧΘΥC ὁ μονογ(ενής), le rôle de ce symbole dans l'épigraphie de la région est résumé, tandis qu'un bref mémoire — celui sans doute que publia M. Pr. dans *Classical Philology*, IX, 1914, pp. 410 sqq. — attribue aux sigles ΧΜΓ le sens ordinaire de *Christ born of Mary* (n^{0} 1154, pp. 170—172). Le mot nouveau νεωκτίστου (n^{0} 1177), l'emploi du signe analogue à l'S latine comme signe de ponctuation (n°s 1155, 1193), la formule nouvelle, de saveur biblique, Εὐ]θῦ(α) ζωῆς ὁδός (ἐ)σ[τιν] (n^{0} 1199, cf. 1208) sont également étudiés.

N^{0} 1155, pp. 172—173. La lecture Ὑγία τοῖς κυρίοις αὐτοῦ (καὶ) κέρδος a déjà été établie par P. Perdrizet, *Rev. des Ét. grecques*, 1914, p. 275.

N^{0} 1160 a, p. 176. Ἀμροσίου est le nom latin *Ambrosius*, plutôt qu'un dérivé de *Amr*, Αμρος.

N° 1161, pp. 176 sqq. Τοῦτο τὸ ἔργων τοῦ κωμέτου Ἀγαπίου· μνίσθητι εἰς τὸ ΣΥΝΑΞΙΣ. Le Professeur D. Magie a suggéré la lecture εἰς τὸ συνα(χ)ίς=συνεχές ; d'où la traduction, qui complète assez abitrairement le texte ; *remember (him, o Lord) continually*. Dans une note (p. 177, n .2), M. Pr. remarque que *synaxis* désigne l'assemblée rituelle, l'office des chrétiens, et donne après tout un sens acceptable. Là est, semble-t-il, la solution. Une critique rigoureuse maintiendra plutôt la *lectio difficilior* εἰς τὸ σύναξις. Par ailleurs l'invocation «souvenez-vous de lui, Seigneur, à l'office» ne signifierait rien. C'est aux fidèles que s'adresse cet appel au souvenir, et le sens est bien : «souvenez-vous de lui durant la prière liturgique». Les solécismes du texte sont imputables à l'inexpérience d'un auteur qui parlait ordinairement syriaque : en cette langue, comme en grec, le mot *synaxis* désigne l'assemblée cultuelle ; il est introduit ici, tel quel et sans flexion, comme tant de noms propres syriaques dans l'épigraphie grecque de Syrie. Quant à la forme μνήσθητι, on peut soit la tenir pour un appel au passant (analogue au χαῖρε, παροδίτα), soit corriger en μνήσθητ[ε], soit enfin supposer quelque contamination avec la formule bien syrienne μνησθῇ ὁ δεῖνα.

Au n° 1203, pp. 205—206, M. Pr. étudie l'expression Μνησθῇ ὁ γράψας, μνησθῇ ὁ δεῖνα, qui revient souvent en Syrie. Pour lui, μνησθῇ est la 3e personne d'un subjonctif aoriste moyen, de sens passif : «que le graveur soit présent au souvenir» de ceux qui verront le monument.

Cette interprétation, rédigée sans doute avant qu'ait paru l'article de K. Scherling, *Gemmen mit der Inschrift* ΜΝΗΣΘΗ, *Hermes*, LIII, 1918, p. 88 sq., rend parfaitement compte des noms au nominatif qui suivent d'ordinaire le mot μνησθη. M. Scherling fait de ΜΝΗCΘΗ une seconde personne (équivalent pour le sens à μνήσθητι ?) : l'explication convient à la formule μνήσθη τοῦ δεῖνος, mais non à μνησθη ὁ δεῖνα ; or cette dernière formule est la plus fréquente, à telle mesure que sur six proscynèmes du type μνησθη relevés dans l'«École des prophètes» au Carmel, cinq substantifs sont au nominatif, un seul au génitif (J. Germer-Durant, *Échos d'Orient*, I, 1898, pp. 272—274).

Toutefois l'expression μνησθη ὁ δεῖνα est susceptible d'une autre explication, que M. Pr. n'a pas évincée explicitement. Ἐμνήσθη est d'usage courant dans les proscynèmes d'époque tardive, par exemple sur le rocher de l'île de Syros : [Πα]ρ[ὰ] τῷ θεῷ ἐμνήσθη [Α]ἴλ(ιος) Φλαβι[α]νός, Ἐμνήσ[θη] Σέλε[υκος] (*IG*, XII, 5, 712 n°s 22, 23). Le mot a pu s'abréger en μνήσθη, comme ἐτελεύτα en τελεύτα sur les épitaphes chrétiennes de Sicile (F. Grossi Gondi, S. J., *Trattato di epigrafia cristiana.*, p. 184) et à Vézir-Kupru (*Studia Pontica*, III, n° 79, p. 99). Aux «Tombeaux des rois» le graffito Μνησθη Βη[ρυ] τὸς ἡ Αὐγού[στ]ου.... [κ]αὶ φιλουμέν[ων μ]ο[ῦ] (J. Baillet, *Inscr. gr. et lat. des tombeaux des rois ou syringes*, I, n° 345, p. 81) semble bien signifier : «Berytos, esclave (?) de l'empereur, a été nommée» en ce lieu célèbre, «ainsi que celui ou ceux qui l'aiment» ; si les données matérielles le permettent, il serait logique de corriger : [κ]αὶ φιλούμεν[ος]

οὐ φιλούμεν[οι μ]ο[ῦ]. Nous aurions, apparemment, l'équivalent exact de Μνησθη ὁ γράψας, qui signifierait : le graveur a été nommé, mentionné (devant Dieu).

En réalité la formule syrienne a un sens différent et exige une autre explication grammaticale. Elle exprime un souhait, et μνησθῇ a pour équivalent des optatifs. Ainsi à Qolonieh, dans un hypogée, sommes-nous invités à prier pour un défunt : Εἷς Θεὸς καὶ Χρισ[τ]ὸς αυτοῦ· ὡς ζῇ, μνησθῇ Βαρώχις, «pour qu'il vive, qu'il soit fait mention de Barôchios» (J. Germer-Durand, *Revue Biblique*, 1893, p. 206) ; le linteau de l'église de Harrân porte l'épigraphe Μνησθίε (= μνησθείη) ὁ γράψας (Waddington, 2464) ; et une épitaphe de Catane est comparable à celle de Qolonieh : Μνησθοῖ Εὐκάρπιν (= Ευ κάρπιον) χρηστὴ καὶ ἄμεμπτος ἔζησεν ἔτη ν' (*IG*, XIV, 473.)

M. Pr. a saisi cette valeur particulière de la formule μνησθῇ ὁ γράψας en Syrie, et il la rapproche de la formule même du *Memento* liturgique, qui apparaît sur mainte inscription, μνήσθητι τοῦ δεῖνος. Mais il ne se prononce pas sur le sens exact de μνησθῇ ὁ-δεῖνα dans les inscriptions chrétiennes. Les exemples que nous venons de citer montrent que la formule signifie souvent, sinon toujours : «qu'un tel soit mentionné» au *memento* de l'office ou dans les prières. S'il est possible, en effet, de ne voir en la mention Μνησθῇ Μαρώνας λιθοτόμος, sur une tombe de 337, à Zebed (*American archaeol. Exped. to Syria*, III, n° 336 ; cf. Clermont-Ganneau, *RAO*, VI, p. 40), qu'une réclame de marbrier, il faut bien expliquer autrement les commémoraisons *anonymes*, le μνησθίε ὁ γράψας de Harrân (supra), les μνησθῇ ὁ γράψας étudiés par M. Pr. (*Syria*-Princeton, III B, n°s 1203, 1204). Le souhait de ces coopérateurs anonymes (et peut-être non rétribués) s'exprime plus clairement en des formules analogues : Ἰησοῦ χρειστὲ βοήθει τῷ γράψαντι πανοικί (Melos, *IG*, XII, 3, 1238) ; Μνήσκειθε.. τοῦ γλύψαντος καὶ τοῦ γράψαντος (Rome, *CIG*, 9574 ; R. Paribeni, *Nuovo Boll. di arch. crist.*, XXI, 1915, p. 99 n° 6767), Μνήσθητι, Κ(ύ)ρ(ι)ε, τὸν κτίσαντα, ὃν τὸ ὄνομα γινώσκεις (*Syria*-Princeton, III B, n° 877), etc... Ce qu'ils veulent, ce sont des prières. M. V. Chapot avait jadis entrevu cette similitude de sens entre les expressions μνήσθῃ ὁ δεῖνα et μνήσθητι τοῦ δεῖνος (*Bulletin de corresp. hellén.*, XXVI, 1902, p. 196 n° 43). Entre la formule populaire et la formule liturgique du *memento* il n'y a pas d'autre différence, à l'ordinaire, qu'entre une demande de prières et la prière elle-même ; l'usage liturgique de μιμνήσκω a restreint le sens de ce verbe.

N° 1178, p. 192. La photographie reproduite donne clairement +ΑΝΗΝΕΙΧΘΗ. Aucun signe ne permet de suppléer (καὶ)∫∫ἐ[πάχθη]. Lire à la suite les deux lignes à gauche : +Ἀνηνείχθη ∫ τὸ ὑπέρθυρ(ον) ∫∫ ἐ[πὶ τοῦ δεῖνα ? σὺν ?] Θ(ε)ῷ, etc.

N° 1184, p. 194, 2de ligne et sq. : [Κ]ύριε Θεὸς καὶ Σ(ω)τ[ὴ]ρ ? ΙΕΤΟ ΕΑ ΟΥΚΑΙ|[τὸ] Αγιο(ν) Πν[εῦμα] ΑΥΑΜΩΝΕΝΠΡ▒▒ΝΙΚΑΙΤCΕΛΙΟΔ Μ etc... Il est naturel de rencontrer, après le titre de Sauveur, désignant le Christ, le qualificatif «fils de Dieu» ; après la mention de Saint Esprit, celle de la Sainte Trinité. La copie de ce texte très fruste autorise, de fait, la lecture Κύριε Θεὸς καὶ Σωτὴρ υεἱὸς αὐτοῦ καὶ τ̣ὸ

Ἅγιον Πνεῦμα, ἁγία μον(ὰς) ἐν τριάδι καὶ τριὰς ? ἐν ? μονάδι ?... Au temps de Théodoret de Cyr l'enseignement catholique sur Dieu comprend τὰ περὶ Τριάδος καὶ Μονάδος (*In Ezechiel.*, XXXIX, 1019 = Migne, *P. G.*, t. 81, 1217) ; et notre formule, qui est celle du «Symbole de Saint Athanase» élaboré au Ve s. en Espagne ou en Gaule, se retrouve à Zorava, en Trachonite : Μέγας Θεὸς etc. (Ps. 95[3]) ἡ μονὰς ἐν τριάδει καὶ ἡ τριὰς ἐν μονάδε (Waddington, 2501).

N° 1185, p. 194 sq., Brâd. M. Pr. n'ose se fier à sa copie qui suggère : ὑ(γ)ειένων (pour ὑγιαίνων) [χ]ρῶ μετὰ τοῦ οἴκου σου. Or il existe quelques exemples de χρῶ équivalant au latin *utere* (*felix*). Le Blant a signalé deux gemmes portant la légende ΕΙΡΗΝΗ ΧΡΩ, dans laquelle ΕΙΡΗΝΗ lui paraît un nom propre (*750 inscriptions de pierres gravées,* dans *Mém. Acad. Inscr.*, t. 36, 1898, n° 88 ; pl. I n° 88). A la fin d'une inscription d'El-Mouǵeidel, au Ḥaurân, publiée par M. Clermont-Ganneau (*Rev. arch.*, 1884 II, p. 267 et *Rec. d'arch. orient.*, I, 1888, pp. 8—10 n° 6 et pl.), la copie de Lœytved ΕΠΑΓΑΘΟΙCΧΡΩ] ΦΙΛΟΚΤΙCΤΑ donne clairement ἐπ' ἀγαθοῖς χρῶ, φιλοκτίστα, sans qu'il soit besoin de corriger en ἔπ' ἀγαθ(ῷ) Ἰ(η)σ(οῦ) χρ(ιστέ) ? etc... La formule d'El-Mouǵeidel répond exactement à celle de Brâd.

N° 1192, p. 197 sq. + [Εἷς] Θεὸς καὶ ὁ Χριστὸς αὐτοῦ· τ[ῷ ὅ]ντι ἐτάφη μ(ηνὸς) Ὑπερβερετέου, (ἔτ)(ους) αμφ' +, 492 J. C. Ce texte paraît être un écho des luttes contre le monophysisme. Affirmer la réalité de la sépulture du Christ, c'est affirmer la réalité de sa nature humaine. Les orthodoxes en sentaient la nécessité, qui chantaient σαρκὶ σταυρωθείς au trisagion, et non pas seulement σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς comme Pierre le Foulon (S. Joan. Damasc., *De hymn. trisag.* 26, = Migne, *P.G.*, t. 95, 57) ; vers la fin du VIe siècle, le même réalisme intentionnel introduit le crucifix dans l'art chrétien (L. Bréhier, *L'art chrétien*, 1918, pp. 86—87. Cf. G. de Jerphanion, *Études*, t. 174, 1923, pp. 48—51).

N° 1193, p. 199 sq. Le temple de Ḳal'at Kālôtā était consacré à la triade de Kafr Nabô, ou du moins à l'un des dieux et à Symbetulos. C'est une découverte que n'ont pas faite les éditeurs précédents, ignorés de M. Pr. et que je trouve dans les fiches du *Corpus Syriæ* préparé par le P. Jalabert : Pococke, *Inscr. antiq.*, c. I, p. 5, n° 21 (d'où *CIG*, 4456, cf. p. 1172 : *in ecclesia Calasti prope Anadon*) ; A. Garovaglio, *Viaggio nella Siria centrale e nella Mesopotamia*, p. 29, pl. VI : *Klote*. Une fois de plus la qualité des copies de M. Pr. est démontrée.

Des *addenda* réunissent quelques corrections aux fascicules 1—5. On y relève les noms du Père Jalabert, de MM. Clermont-Ganneau, Hiller von Gaertringen, David Magie ; M. Pr. a d'ailleurs rendu raison à certains censeurs, à la p. VII de l'Introduction. Un index très complet clôt l'ouvrage, édité avec un luxe que ne se permet plus l'ancien monde, fruit de recherches étendues et d'une science très objective.

R. Mouterde, S. J.

Dr Phil. Nikos A. Bees (Βέης). — **Die Inschriftenaufzeichnung des Kodex Sinaiticus Graecus 508 (976) und die Maria-Spilaeotissa-Klosterkirche bei Sille (Lykaonien)**, mit Exkursen zur Geschichte der Seldschukiden-Turken. (*Texte und Forschungen zur Byzantinisch-Neugriechischen Philologie,* zwanglose Beihefte zu den « Byzantinisch-Neugriechischen Jahrbüchern », herausgegeben von Dr Phil. Nikos A. Bees (Βέης), Nr. 1). Un fasc. de 89 pages, in-8°. Berlin-Wilmersdorf, Verlag der « Byzantinisch-Neugriechischen Jahrbücher », 19, Weimarische Strasse, 1922.

Ecrire une dissertation de quatre vingts pages sur un texte épigraphique assez bref et qui n'est pas de première importance, c'est une gageure. M. Bees l'a tentée. Pour étendre sa matière, il a dû y joindre un certain nombre d'excursus qui témoignent de patientes recherches.

Les historiens diront la valeur des excursus sur les sultans seldjoucides d'Iconium ou le fameux émir d'Arane, Michel Comnène.

Dans l'excursus sur les peintures de Cappadoce, M. Bees a apporté un soin louable à recueillir tout ce qui en avait été publié, Il a minutieusement dépouillé le livre de M. Rott et plusieurs collections de périodiques. Mais d'autres, qui auraient pu être utilisées dès 1914, lui ont échappé. Comparées à l'ouvrage de M. Millet sur *l'Iconographie de l'Evangile*, ces quelques pages (pp. 20-39) apparaissent singulièrement pauvres et pleines de méprises. L'excuse est, sans doute, qu'elles étaient écrites en 1916 (la dissertation est datée : Athen-Berlin 1916-1922). Mais pourquoi n'ont-elles pas été revues (ou effacées) en 1922 après que les même questions ont été traitées par un maître ?

Les peintures de la Spilaeotissa, auxquelles se rapportent les textes épigraphiques étudiés, sont intéressantes. L'histoire de saint Chariton qu'elles représentent peut être rapprochée de certaines images de Toqale Kilissé, Zilvé, Balkham Déressi, en Cappadoce, où l'on trouve aussi des sujets tirés de la vie des Saints. Dans l'ensemble, de tels sujets sont rares en Asie Mineure, au moyen âge ; et ce nouvel exemple est important. Malheureusement M. Bees n'a pour en juger que « einen kurzen Bericht » fait, il y a cinquante ans, par un jeune homme de Césarée.

Cet aveu n'est pas pour inspirer confiance. Et l'on se demande si vraiment le miracle biblique de la source était représenté. Ce serait un exemple unique. En tout cas l'auteur a tort d'en rapprocher des figures isolées de Moïse comme celle d'Elmale Kilissé.

Les peintures sont attribuées par M. Bees à l'année 1068/69, date du premier texte copié dans le codex. Si l'on se reporte à Lévidis et si l'on s'en tient à la teneur des inscriptions, on verra que c'est plutôt le deuxième texte, celui de 1288/89, qui

date les peintures. Mais tant que celles-ci ne seront pas mieux connues, il sera difficile de décider.

Guillaume de Jerphanion S. J.

Emile Male. — **L'art religieux du XIIe siècle en France.** *Etude sur les origines de l'iconographie du moyen âge.* In-4°, IV-459 pp., 253 fig. Paris, Armand Colin, 1922.

Le dernier ouvrage de M. Mâle est, en réalité, le premier volume des magnifiques études sur l'iconographie du moyen âge français inaugurées par lui en 1898.

Il se félicite, au début de sa préface, de n'avoir pas eu alors l'idée de commencer... par le commencement. Et la raison qu'il en donne, la voici : il eût été impossible de retracer les origines de l'iconographie romane à cette époque où n'étaient qu'imparfaitement analysés les manuscrits et les ivoires des premiers siècles, où étaient complètement inconnues les peintures de l'Egypte chrétienne et de la Cappadoce. On devine ce que de telles raisons peuvent avoir d'agréable pour le recenseur.

Pour M. Mâle, l'iconographie romane, en ses débuts, n'est autre que celle des miniatures de manuscrits transportée sur la pierre et dotée par le sculpteur d'une troisième dimension. De là son origine soudaine, la richesse où elle atteint du premier coup, sa variété, comme aussi le caractère particulier de son dessin, cette complication native dont elle ira se défaisant peu à peu au cours des âges. De là également ses points de contact avec la plus ancienne tradition chrétienne, avec celle de l'Orient.

Car les moines qui, dès la fin du onzième siècle, sculptaient chapiteaux et tympans dans le sud-ouest de la France, principalement à Moissac, cherchaient leurs sujets dans les manuscrits illustrés qu'ils avaient entre les mains. Ceux-ci, à leur tour, reproduisaient quantité de motifs nés bien des siècles auparavant en Orient. Nous pourrions ajouter des exemples à la démonstration si complète de M. Mâle. Il a parfaitement montré comment le tympan de Moissac s'inspire d'une miniature du commentaire de Beatus sur l'Apocalypse. Dans cette composition, l'influence orientale est manifeste. Or ce même sujet : le Christ trônant, le livre fermé sur les genoux et bénissant de la main droite, sur un siège porté, aux quatre angles, par les animaux symboliques tenant des livres, entre deux anges qui adorent: c'est justement le décor de toute une série d'absides archaïques, en Cappadoce.

Parfois on peut se demander s'il ne conviendrait pas d'invoquer l'influence des œuvres originales plutôt que celle des miniatures, leurs copies. M. Mâle rapproche la Multiplication des pains de Valence de la vieille fresque d'Alexandrie et de sa ré-

plique dans le Grégoire de Nazianze de Paris. Le sculpteur en aurait trouvé le modèle en quelque manuscrit qui reproduisait ces images. Mais les œuvres citées ne montrent que le Christ entre deux disciples, bénissant les pains et les poissons qu'on lui tend. Le sculpteur ajoute deux apôtres dans les intervalles. Les a-t-il inventés pour combler un vide ? Ces deux apôtres se voient pareils dans l'admirable mosaïque de Saint-Apollinaire-le-Neuf à Ravenne ; ils y jouent le même rôle qui est de répandre, par leur mouvement de tête et l'expression de leur regard, une note émue dans la composition. La noblesse des deux œuvres est comparable et volontiers l'on croirait à une influence directe. Ou, à défaut de la mosaïque trop lointaine, serait-on tenté d'invoquer celle des sarcophages qui représentent souvent la même scène. Parmi les nombreux exemplaires qu'en possède le midi de la France (Arles : Garrucci, 361, 3 ; 366, 3 ; 369, 3 ; 378, 3 ; Toulouse : 312, 2 ; etc.) il en est justement où l'on peut voir les deux personnages intermédiaires.

A la première page de son livre, M. Mâle pose la question suivante : «La sculpture monumentale, oubliée depuis des siècles, a reparu un peu avant 1100 dans le midi de la France » : comment expliquer « cette résurrection, un des phénomènes les plus curieux de l'histoire ? ».

Faut-il avouer que la réponse n'est pas complète ? M. Mâle montre admirablement où les sculpteurs ont trouvé les motifs qu'ils ont transportés sur la pierre. Mais d'où leur est venue l'idée de les y transporter ? Qui leur a appris une technique si nouvelle ? En fera-t-on honneur à leur seul génie ? Y verra-t-on une imitation des ivoires ou des terres cuites estampées ? Après ce qui vient d'être dit, si l'on songe que le midi de la France, berceau de la sculpture romane, est la partie de l'ancienne Gaule qui a conservé le plus d'œuvres romaines, en particulier de sarcophages à sujets animés et de style monumental, il semble que l'on ne puisse nier l'influence de ces modèles non seulement pour fournir des motifs, mais encore pour inspirer l'idée du décor sculpté.

Un chapitre entier (le chapitre II) est consacré à retracer ce que l'on sait du développement de l'art chrétien depuis ses origines. On aura plaisir à lire ces pages claires, précises, heureusement illustrées, où sont exposées les grandes lignes de ce beau sujet, « un des plus passionnants de l'histoire » comme dit l'auteur.

Tout n'est pas encore acquis avec une égale certitude. On pourra contester à M. Mâle l'origine proprement orientale de l'art des Catacombes et des sarcophages romains (1). Mais on sera pleinement d'accord avec lui quand il expose, avec une rare maîtrise, les tendances des courants opposés qui se partageaient, au sixième siècle, l'art d'Orient, celui des grands centres hellénistiques et celui des sanctuaires et des

(1) Voir dans le présent volume des *Mélanges*, p. 331, n. 1.

monastères palestiniens. Il ne s'est pas borné à envisager la question d'ensemble, à juger sur des données sommaires. Il est entré dans le détail. Ainsi a-t-il parfaitement senti la complexité du problème posé par les ampoules de Monza ; elles ne sont pas aussi semblables entre elles qu'on l'a dit parfois ; et pour l'Adoration des Mages, par exemple, M. Mâle admet qu'elles peuvent s'inspirer de deux et même de trois mosaïques différentes.

Puis, descendant au cours des âges, M. Mâle montre l'opposition constante entre les deux traditions. Dans tout cela il emprunte beaucoup à l'*Iconographie de l'Evangile* de M. Millet et en fait siennes la plupart des conclusions.

Ce qu'il ajoute, ce sont les rapprochements avec l'art roman. On voit que nos artistes ont eu en mains des œuvres s'inspirant, les unes de la tradition hellénistique, les autres de la tradition syrienne. De la sorte s'explique la diversité et, parfois, les contradictions de l'iconographie du douzième siècle. Ici, la Vierge assise à l'Annonciation et là, debout. Ici, les deux femmes de la Visitation enlacées et là, se saluant gravement de la main. Le Christ de l'Entrée à Jérusalem, tantôt à califourchon et tantôt assis : celui de la Crucifixion, tantôt vêtu et tantôt nu.

Toutes ces différences, et d'autres qu'il serait facile d'aligner, ne peuvent être mises au compte de la fantaisie. Car, en bien des cas, la rencontre avec les types orientaux est telle qu'elle exclut toute espèce de doute. Ainsi, le Baptême de Jésus si caractéristique des peintures cappadociennes (1) paraît-t-il au Mans et à Clermont-Ferrand. A la Crucifixion, les gestes cappadociens de Marie et Jean portant, de façon symétrique, la main à la joue (2) se retrouvent, avec la même disposition de toute la scène, à Champagne (Ardèche). Dans les vitraux de Chartres (qui, pour la Visitation, montraient un type hellénistique), on a un Lavement des pieds singulièrement expressif qui répond de point en point à celui de Qeledjlar et — surprise plus étonnante — on y retrouve exactement la pathétique Déposition de croix de Toqale Kilissé (3).

L'art « byzantin », c'est à dire l'art impérial de Constantinople, que M. Mâle définit si bien « oriental par son fond, grec par sa forme » et dont il a si vivement senti « l'implacable majesté », a marqué aussi son empreinte sur l'Occident : Transfigurations, Descentes aux Limbes en dérivent.

Il ne faudrait pas croire cependant que nos artistes ne fussent que des copistes. M. Mâle n'a pas de peine à montrer comment ils ont modifié certains thèmes : la Na-

---

(1) Voir ci-dessus, p. 360.
(2) Voir ci-dessus, p. 364.
(3) Voir ci-dessus, p. 364 et pl. II do l'article.

tivité, pour lui donner un accent plus tendre et plus mystique ; l'Annonce aux bergers pour la rendre plus conforme à leurs propres habitudes, et ainsi de suite. A la Cène, l'épisode, inconnu à l'Orient, de la bouchée de Judas est leur œuvre. De même, la gueule de Léviathan, dans la Descente aux Limbes ; le sarcophage dans les Femmes au tombeau (ici l'auteur se sépare de M. Millet). Il leur est arrivé de modifier l'équilibre savant de la Transfiguration. Presque toujours ils ont changé les costumes. Bref, « le canevas a été fourni à nos imagiers par l'Orient ; souvent ils y sont demeurés fidèles, mais parfois aussi ils l'ont transformé si profondément qu'on ne le reconnaît plus ».

Nous ne suivrons pas M. Mâle lorsqu'il expose quelles ressources l'Occident trouvait en soi-même pour opérer ces transformations, comment il a enrichi et développé la vieille iconographie orientale. Il montre, en autant de chapitres, l'influence de la liturgie et du drame sacré, celle des docteurs et des moines, de Suger en particulier, (qu'il appelle le fondateur du symbolisme) et de l'abbaye de Saint-Denis ; celles qu'exercèrent le culte des saints et surtout les pélerinages par où furent transportés au loin les motifs créés dans tels sanctuaires fameux.

Il nous a suffi de montrer ici dans ce beau livre ce qui touche de plus près à l'Orient. Nous terminerons en transcrivant ces magnifiques paroles. «... l'art français du douzième siècle ne fut pas une copie servile de l'art oriental. . . bien souvent au génie de la Grèce et au génie de l'Orient s'ajouta le génie de l'Occident. De là le puissant intérêt qu'offre alors l'œuvre la plus modeste consacrée à l'Evangile : le contemplateur croît y percevoir la rumeur des siècles, la voix de la chrétienté toute entière ».

Guillaume de Jerphanion, S. J.

Gabriel Millet. — **L'ancien art serbe. Les églises.** *Ouvrage publié avec le concours de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (Fondation Piot.)* In-4°, 208 pp., 249 fig. Paris, de Boccard, 1919.

L'art serbe du moyen âge est peu connu en Occident où, par la faute des manuels et des ouvrages généraux, on est porté à n'y voir qu'un rameau, à peine distinct, de l'art byzantin. En France, en particulier, aucune étude ne lui a été consacrée jusqu'à ces dernières années.

A l'heure où le peuple serbe voyait s'ouvrir devant lui un avenir plein de promesses, M. Millet a tenu à combler cette lacune. Il y était préparé par une mission qui remonte à 1906 et dont les résultats, en ce qui concerne l'iconographie, ont été largement mis à contribution dans les *Recherches sur l'Iconographie de l'Evangile* analysées au cours du présent volume des *Mélanges* (Voir ci-dessus, p. 331-379).

Comme le titre l'indique, l'ouvrage que nous annonçons se limite à l'architecture religieuse.

Peu d'études sont plus suggestives. Car il n'est, peut-être, pas de peuple où les édifices du culte reflètent plus fidèlement les vicissitudes de l'histoire nationale. La plupart sont l'œuvre de princes dont les noms sont restés populaires. Et leur caractère trahit toujours les influences diverses auxquelles la nation a été soumise.

Sa destinée, du douzième au quinzième siècle, fut tourmentée et souvent glorieuse. Tandis que leurs frères de race, Croates et Bosniens, tombaient sous le joug des Hongrois, les Serbes, protégés par leurs hautes montagnes, se constituaient en nation sous la conduite des grands-joupans Némanides, dans la province de Rascie (1) qui est devenue le sandjak de Novi-Bazar. De là ils étendaient leur puissance, d'abord jusqu'à l'Adriatique, par où ils étaient mis en contact avec l'Occident, puis jusqu'à la vallée du Vardar où ils rencontraient Byzance.

A cette première période correspond, dans l'architecture religieuse, ce que M. Millet appelle l'école de Rascie. Sur un fond proprement serbe, on discerne des emprunts à l'Occident et à Byzance.

Après une éclipse, due principalement aux compétitions intérieures, la Serbie croît de nouveau vers la fin du troisième siècle et dans la première moitié du quatorzième. C'est l'époque des grands princes Miloutin et Douchan, dont le dernier prend le titre d'«empereur des Serbes et des Grecs ». La vallée du Vardar entière est conquise, sauf Salonique. La Macédoine devient serbe. La mer Egée est atteinte de la Thrace à la Grèce.

Pendant cette période de prospérité, les fondations pieuses se multiplient. Elevées, pour la plupart, en terre récemment ravie aux Byzantins, elles s'en ressentent et l'architecture accuse de nombreux emprunts à l'art de Constantinople, de Salonique, de la Grèce. C'est le temps de l'école serbo-byzantine.

Après Kossovo (1389) l'empire serbe, déjà morcelé et affaibli, est détruit par les Turcs. Cependant la défaite de Bajazet à Angora permet à la nation de se reformer, plus au nord, dans la vallée de la Morava, non loin de son premier berceau, sous le despote Etienne Lazarévitch. Brève période d'un demi siècle qui voit naître l'école de la Morava. L'architecture revient aux formes de l'école de Rascie, preuve que, sur ce point, les traditions locales résistent au cours des âges. Mais ces formes, elle les enrichit d'acquisitions faites en terre serbo-byzantine et d'emprunts à des peuples nou-

---

(1) Nous transcrivons à la française les noms propres pour lesquels M. Millet a conservé les orthographes croates.

veaux. Car séparée de Byzance par les Turcs, de l'Adriatique par la montagne, c'est sur la vallée du Danube qu'elle regarde et, par là, elle est mise en communication avec les populations moldo-valaques et russes ou avec les peuples du Caucase et de la mer Noire.

Quelques mots pour caractériser chacune de ces trois périodes.

Le type fondamental de l'église serbe, tel qu'il apparaît à l'origine de l'école de Rascie est la nef unique, éclairée par une coupole. Type qui a son analogue à Byzance, mais que les détails de structure, le parement de pierre, l'absence de narthex apparent permettent de rattacher à un plus lointain Orient.

Le type varie de bien des façons : des pilastres à forte saillie peuvent étrangler la nef et la diviser en parties distinctes ; des annexes sur les côtés la transforment en croix latine ; des colonnes ou des piliers lui adjoignent des collatéraux.

Un trait caractéristique des lignes extérieures est l'ordonnance étagée qui masque la forme des organes internes. Ceci est contraire à l'usage de Byzance où la structure de l'édifice peut se lire sur les façades. A Détchani et à Sopotchani, arcs et voûtes s'enferment en une série de massifs aux lignes droites qui s'élèvent par degrés : les bas côtés, le nef centrale, le tambour carré de la coupole. A l'Annonciation de Gradats, même disposition obtenue par les annexes formant les bras de la croix, la nef, le tambour. Cette série de gradins portant, d'un admirable mouvement, la coupole vers le ciel est du plus bel effet. Et dans cette recherche de l'effet extérieur, nous reconnaîtrons un des caractères propres de l'art serbe.

Le décor de l'école de Rascie s'inspire parfois de Byzance : parements de brique ou de zônes alternantes. Mais le plus souvent il rappelle, avec la pierre unie, soit l'Asie Mineure et l'Arménie, soit l'Occident. C'est à l'Occident que sont empruntées les frises d'arcatures lombardes, les porches à colonnettes et à voussures multiples si fréquents dans l'art roman. Le décor des tympans, l'ornement sculpté des voussures, le travail des chapiteaux de colonnettes sont encore inspirés de l'art roman, lombard ou apulien. La voie par où ils ont pénétré se devine d'elle-même : ils n'avaient qu'à traverser l'Adriatique. Et l'on ne sera pas surpris d'en rencontrer les plus beaux exemples à Détchani quand on saura que ce chef d'œuvre fut élevé en huit ans par le mineur Frad Vita de Cattaro.

Dans l'école serbo-byzantine, c'est le plan en forme de croix qui domine. Mais M. Millet a noté que, suivant les localités, il offre de nombreuses variétés. A l'église de Chilandari élevée, au Mont-Athos, par Miloutin, le constructeur adopte le plan tréflé athonite, mais il y ajoute un narthex allongé de tradition serbe qui donne à l'ensemble de l'édifice son caractère particulier. Le plan tréflé est imité parfois en de petites églises comme celles de Saint-André sur la Treska ou de Koutchevichté. Ailleurs, comme à Nagoritchino, on a une croix très longue où apparaît comme un

souvenir de la nef oblongue de Rascie. Quatre petites coupoles, aux angles, qui ne peuvent avoir pour raison d'être de contrebuter la coupole centrale dont elles sont éloignées, ne sont là que pour l'effet décoratif. Et nous reconnaissons une tendance déjà signalée dans la première école.

Le chef d'œuvre de l'architecture serbo-byzantine est, à coup sûr, l'église de Gratchanitsa. Ici la croix inscrite est carrée : type byzantin. Mais l'artiste serbe l'a compliqué d'étrange façon. Dans la croix que lui offrait Constantinople ou Salonique, il en a enchâssé une autre, plus petite, dont la coupole et les voûtes portées plus haut percent, en quelque sorte, celles de la première. Ainsi a-t-il obtenu cet effet d'ascension échelonnée que recherchaient déjà les architectes de Rascie. Les bras de la croix intérieure s'élèvent au-dessus de la croix extérieure ; la coupole montée sur un haut tambour les domine ; de petites coupoles l'accompagnent, aux angles. «Tout s'élève dans un ordre parfait... » Et « si nous regardons l'église par le sud-ouest.... nous sentirons vivement l'harmonie des lignes et l'équilibre des masses ».

Mais ces avantages ont leur rançon. Au dedans, la multiplication des membres égare l'œil. Chaque bras de la croix est doublé ; chaque pilier quadruplé. Le regard cherche avec peine à démêler une telle complexité. Les voûtes trop morcelées lui échappent. Que nous sommes loin de l'admirable simplicité de Sainte Sophie !

Autre conséquence. Pour atteindre à l'effet, l'architecte serbe a dû s'affranchir, dans les façades, de l'ordonnance et des divisions intérieures. Il y dessine des arcades décoratives sans rôle constructif. Manque de logique ou, si l'ont veut, de sincérité, que n'eût jamais commis un byzantin.

Mieux que tout autre, ce monument montre la différence entre le génie serbe et le génie de Byzance : celui-ci ordonné, logique, sincère, visant avant tout à la beauté intérieure de l'édifice ; celui-là montrant plus d'élan, plus d'imagination, plus de fantaisie, soucieux principalement de l'effet extérieur. Tendances et qualités contraires en apparence, difficilement conciliables et qui, de fait, n'ont été parfaitement réunies que dans l'architecture française du treizième siècle.

On nous pardonnera de nous être étendu... Il y aurait à signaler les multiples influences que M. Millet relève dans le décor de cette deuxième école. Dans l'ensemble, c'est l'influence byzantine qui l'emporte, mais transmise, le plus souvent, et transformée par la Macédoine. Arcades en saillie à double rouleau sur les façades, corniches de brique posées de biais en dents de scie, tambour polygonal de la coupole avec demi colonnettes aux angles, incrustations de briques en dessins géométriques sur les tympans, en sont la preuve. Le parement de carreaux isolé par des cloisons de briques vient de la Grèce. Quant à l'ornement sculpté, où paraissent les animaux fantastiques et la combinaison de la feuille et de l'entrelac, il porte la marque de l'Orient.

La troisième école, celle de la Morava, revient à la nef oblongue de Rascie ou à

la croix très allongée qui s'en rapproche. Mais à l'un et l'autre type elle ajoute, sur les côtés, les absides de Chillandari et du triconque athonite. Ce trait est le seul constant ; car, pour le reste, les architectes montrent un large éclectisme. Le parement rappelle tantôt la Rascie avec ses surfaces de pierre unie et ses bandes lombardes, tantôt la Serbie byzantine avec ses assises alternées et ses incrustations de briques. La deuxième école transmet le profil élancé de sa coupole polygonale ; et la première, l'échelonnement des masses qui la portent. Variété, fantaisie, parfois aux dépens de la stricte vérité (décor céramoplastique simulé de Krouchévats) : ce sont toujours les mêmes tendances du génie serbe.

Un trait nouveau : l'abondance et le caractère de l'ornement sculpté. Sur ce point l'architecte serbe montre, une fois de plus, qu'il ne craint point de sacrifier la logique à l'effet. Hardiment, il associe, dans un même parement, la brique et le marbre fouillé. L'ornement se déploie surtout à l'archivolte des arcs, aux colonnettes d'angle (souvent torses), à l'encadrement des baies, enfin en des rosaces faites pour donner du jour ou purement décoratives dont le dessin paraît, au premier abord, inspiré de l'Occident. Mais que l'on regarde les motifs de plus près : on n'aura pas de peine à reconnaître l'influence de l'Orient. Les complications savantes de l'entrelac, les guirlandes de fleurons aux tiges croisées, la dentelle des rinceaux à feuilles grasses, les couples d'animaux fabuleux affrontés ou bizarrement enlacés, tout cela se retrouve en Asie Mineure, au Caucase, en Russie, en Roumanie, chez les Chrétiens comme chez les Musulmans : ce sont les motifs séculaires de l'ornement oriental qui ont pénétré dans la Morava par la voie du Danube.

Nous n'avons pu signaler qu'un petit nombre de traits plus frappants. Il faut lire l'ouvrage, suivre les fines analyses où excelle M. Millet, pour se rendre compte de la richesse, de la vitalité, de la puissance d'adaptation de cet art constamment en quête d'expressions nouvelles et qui, même lorsqu'il imite, garde toujours un accent très personnel.

Attirons enfin l'attention sur une illustration remarquable, joie pour l'esprit, fête pour les yeux. Une abondance de plans et de coupes qui répondra aux exigences de l'architecte le plus pointilleux (1). Et pour l'image, on ne sait qu'admirer le plus ou des magnifiques *phototypies* que l'imprimeur a su insérer à profusion *dans le texte*, ou des fins et délicats dessins de Madame Sophie Millet.

---

(1) Qu'on nous permette cependant une légère critique de détail. Les plans sont, pour la plupart, à l'échelle uniforme de 1. 250. Excellent idée. Mais l'indication est donnée une fois pour toutes en tête du livre. Le lecteur, qui n'a pas toujours son décimètre à la main, aimerait à voir les échelles métriques reportées sur chaque dessin. Du coup les plans deviendraient plus parlants.

Cet ouvrage fait autant d'honneur à l'auteur qu'au Peuple Serbe à qui il est dédié.

Guillaume de Jerphanion, S. J.

F. CRUVEILHIER. — **Les principaux résultats des nouvelles fouilles de Suse.** Un vol. in-12, de IX + 154 pages. Paris, Librairie Paul Geuthner, 1921 (Prix : 7 fr, 50).

Le titre, d'une probité parfaite, renseigne de suite sur le contenu de l'ouvrage. Il ne s'agit pas des premières fouilles de M. de Morgan. L'auteur en a déjà parlé dans une série d'articles publiés par la Revue du Clergé. Cette fois, il nous donne le plus clair résultat des fouilles exécutées depuis 1904, telles qu'elles sont inventoriées dans les tomes X-XV des Mémoires de la Délégation de Perse. Les principaux résultats sont seuls envisagés, ceux qui intéressent l'histoire, la religion, le droit et la philologie. Ce choix rend l'ouvrage plus accessible et d'une lecture attrayante pour tout homme cultivé. L'histoire recueille des précisions sur les premiers habitants de Suse, qui s'y installent à l'âge du bronze, sur une inscription de Šarru-Kin, père de Naram-Sîn, vers l'an 3700 ou, d'après une chronologie réduite, vers l'an 2700, puis sur les assassins de Sennachérib. L'histoire des religions emporte le meilleur butin. Ce sont des formules de prières, un fragment de ce que le Père Scheil appelle «le poème du juste souffrant», des vues curieuses sur le rôle de l'asipu et ses procédés, des listes d'offrandes, une reconstitution du Haut Lieu de Suse. Les patésis de Suse ne se contentaient pas de rapporter des pays vaincus des trophées, des stèles monumentales, comme la stèle d'Hammurabi ; ils avaient la manie du souvenir, de la curiosité ; les récentes fouilles de Suse ont mis à jour quantité de bibelots volés en Chaldée.

Un nom revient à chaque page, celui du Père Scheil, qui, dans la mission Morgan avait la tâche hardue de déchiffrer. Les relations personnelles de l'auteur avec le Maître lui ont permis d'obtenir des éclaircissements sur bien des questions. Il a utilisé, d'ailleurs, les articles du P. Lagrange, le catalogue de Pézard, les études de Pottier, de sorte que ce petit ouvrage de 154 pp. constitue un bon répertoire pour les initiés. Pour les profanes, c'est un résumé intelligent, un succinct substantiel. Il est écrit d'une plume alerte. On le lit à la suite. Et parmi un chassé-croisé d'hypothèses, malgré les termes techniques, les allusions à des points de l'histoire et de la préhistoire, il reste toujours clair. L'auteur ne s'est pas contenté de lire les Mémoires de la Délégation de Perse, il a prolongé son attention jusqu'à ce qu'apparaissent des traits de lumière. Il a réussi à créer de l'intérêt autour des fouilles de Suse et à mettre au grand jour la maîtrise de nos savants français.

L. Rigoulet, S. J.

Dr. phil. Ahmed Muhiddin, Lektor der türkischen Sprache an der Universitaet Leipzig. — **Die Kulturbewegung in modernen Türkentum.** (Gedruckt mit Unterstützung des *Legatum Flugelianum* bei der Universitaet Leipzig). VIII + 72 pages gr. in-8°. Leipzig, J. M. Gebhardt's Verlag, 1921.

L'auteur, formé dans les officines scientifiques de l'Allemagne, docteur en philosophie, est actuellement « lecteur » de turc à l'Université de Leipzig. En 72 pages, il a résumé avec une incontestable *objectivité* — en s'interdisant de prendre parti — l'évolution des idées dans la Turquie contemporaine, jusqu'à la veille du mouvement kémaliste. Un pareil travail ne s'analyse pas ; ce serait vouloir résumer un résumé. Je me bornerai donc à signaler les traits principaux de la troisième et dernière section, consacrée à « la question religieuse », au point de vue musulman (pp. 51-72).

L'auteur distingue trois partis, chacun apportant sa solution au problème religieux. 1°/ Le parti *orthodoxe*, opposé à toute innovation, prétend tout conserver au sein de l'islam, tel que l'ont constitué treize siècles d'histoire. Ce parti ne dispose actuellement d'aucune influence pour résister à la poussée 2°/ des *nationalistes*, et 3°/ des *réformistes*. Les nationalistes, tout en gardant leurs sympathies à l'islam, veulent remplacer sa législation sociale et politique. Les réformistes souhaitent des améliorations et prétendent, par delà l'islam historique, remonter à l'islam primitif, *Urislam*. A l'encontre de l'orthodoxie, laquelle déclare fermée, depuis le 3° siècle H., la porte de *l'iǵtihād*, des opinions nouvelles, de la recherche théologique indépendante, nationalistes et réformistes maintiennent la licéité et la nécessité de ces recherches ainsi que la liberté des croyants en face des quatre *maḏhab* ou écoles classiques de jurisprudence canonique. Les deux partis sont d'accord pour établir sur des bases nouvelles l'éducation religieuse du peuple, la confier au cheikhulislamat. A ce dernier les nationalistes enlèvent l'enseignement scientifique pour le réserver à l'Etat ; solution où les réformistes refusent de les suivre.

En réalité, observe notre auteur (p. 56 etc.), si pour les premiers il existe un problème religieux, il est relégué à l'arrière-plan des préoccupations nationalistes. A la remorque de « l'occidentalisme », ils veulent réaliser la séparation de l'Etat et de la religion, à l'instar de certains gouvernements européens. Dans le *Šarʿ*, loi canonique, ils opèrent le triage entre les prescriptions, *moǵmal*, universelles, *in perpetuum valiturae*, et d'autres *mofaṣṣal*, appropriées à des époques et susceptibles de modification. Ils appliquent la même distintion au Qoran et au *ḥadīth*. Eux aussi doivent être interprétés au moyen du *ʿOrf*, c'est à dire, adaptés aux besoins du moment. Ce rôle, assurent-ils — et ici il paraît difficile de leur donner tort — *l'iǵtihād* l'avait joué pendant les trois premiers siècles. « Les *mollas* ont donc, au nom de la religion, commis un

crime de lèse-islam, en proclamant l'arrêt, la stagnation de l'*iǧtihād* » (p. 60). Les sultans ottomans s'en étaient rendu compte, en publiant leurs *qānoūn*, codes de lois. Mais « l'obscurantisme a refusé de les mettre sur le même pied que le *Śar'* dont ils ne se distinguent en aucune façon ». La même mésaventure est arrivée aux promulgateurs des *Tanẓīmāt*. Les nationalistes se montrent décidés à limiter l'action du cheikhulislam aux matières religieuses. Au cours de la Grande Guerre, les Jeunes-Turcs ont tenté de réaliser une partie de ce programme, en publiant une législation provisoire sur le statut personnel (v. p. 30).

La théorie du califat permet aux nationalistes de s'entendre avec le panislamisme et de l'utiliser à leurs fins. « Centre des Ottomans,la Turquie demeure l'unique soutien de l'islam. » En face de « l'internationalisme chrétien, de la conscience chrétienne », elle dresse l'internationalisme musulman, tel qu'il « se manifeste dans les relations entre peuples mahométans ». A côté de son idéal particulier, la Turquie possède donc « un idéal international qui n'est autre que l'islam».

Le parti réformiste affiche des principes moins réalistes. Pour lui, le problème religieux demeure au premier rang. Les nationalistes s'accommodent, « se servent de la religion, pour transférer à l'Etat la puissance de l'Idéal religieux ». Les réformistes désirent que le gouvernement conforme sa politique et sa législation aux principes de l'islam. Un des représentants les plus en vue de cette tendance fut le prince égyptien, ancien grand-vizir, Sa'īd Ḥalīm-pacha, naguère assassiné à Naples. « Pour prévenir la crise intérieure de l'islam » lui aussi proclame la nécessité d'une réforme religieuse. Cette réforme se bornera à « une islamisation ». En d'autres termes, « elle se conformera aux dogmes, à la morale, à l'idéal social et politique de l'islam ». Il s'agit d'un retour à l'islam primitif. Un recul ? Non sans doute, puisqu'on se flatte de « l'assouplir de plus en plus aux besoins du temps et du milieu » (pp. 64-65). Ne dispose-t-on pas d'une panacée ? En utilisant judicieusement l'*iǧtihād*, « on peut indéfiniment créer des lois adaptées aux progrès des âges et aux besoins des peuples » (p. 67).

Et maintenant la parole est aux Kémalistes ! Aussi bien n'ont-ils pas attendu ce moment pour passer aux actes. Leur audacieuse réforme du califat ottoman les montre disposés à aller jusqu'au bout du programme nationaliste tel que nous le connaissons par l'exposé consciencieux du D. Moḥiddīn.

H. Lammens

Dr A. Fischer, Professor an der Universitaet Leipzig. — **Aus der religioesen Reformbewegung in der Türkei,** Türkische Stimmen verdeutscht (=*Saechsische Forschungsinstitute in Leipzig. Forschungsinstitut für Orientalistik, Arabisch-Islamische Abteilung*, — Nr 1). Un fasc. in-8° de 65 pp. Leipzig, Otto Harrassowitz, 1922 (Prix : 40 Mk).

La préface de M. Moḥiddīn avait annoncé que le Prof. A. Fischer publierait prochainement la traduction des plus importants textes turcs qu'il avait utilisés. Cette traduction, on la trouvera dans la présente brochure.

Le premier morceau est *Islamlaṣmaq*, « Islamisation », du prince égyptien Saʿid Ḥalīm-pacha. Il est devenu le bréviaire du parti religieux réformiste en Turquie. Cet article contient l'apologie du mahométisme, envisagé comme la religion définitive, parfaite de l'humanité. « Libre de toute pression extérieure, sans caste cléricale ou sacerdotale, elle remet aux plus vertueux, aux plus sages, aux plus instruits la direction de leurs semblables » (p. 17.) « Dans la société islamique, les classes dirigeantes ont le sens démocratique, les classes inférieures des aspirations aristocratiques » (p. 20). La décadence des Turcs serait le fait de leur désislamisation (pp. 26 — 27), des institutions empruntées à l'Occident et aussi d'un nationalisme exaspéré. Si nous savons comprendre les leçons de la dernière guerre, nous devons y reconnaître la condammation du nationalisme. Donc, retour à l'internationalisme islamique (pp. 30 sqq.)! Puisque le Qoran contient la vérité absolue, civile, sociale, politique, cette vérité ne peut porter une empreinte nationale.

Le second morceau traduit la célèbre et très audacieuse poésie de ʿAbdulḥaqq Ḥāmid : *Bir waʿiẓa* ... « sermon à un prédicateur » ! Ḥāmid est censé y prendre à parti son *ḫaṭib* de mosquée (pp. 39 — 45). Pourquoi énerve-t-il l'activité, l'initiative des croyants, en leur montrant le côté éphémère de l'existence, en dénigrant le progrès matériel ? « Or, le progrès, c'est la vie... ! Au temps de Noé, existait-il des vapeurs ?.. Le loi de l'Evolution domine tout. Le monde lui doit tous les progrès... Dieu sans doute envoie la foudre. Mais l'homme a trouvé moyen de la détourner... il a découvert le courant électrique et mieux encore... les avions... » !

Cette diatribe positiviste s'oppose violemment au programme réformiste de Ḥalīm-pacha. Beaucoup plus modérée est l'attitude adoptée par Ziā Gök Alp dont on trouvera les élucubrations poétiques traduites dans la troisième partie de la brochure (pp. 46 sqq). Ancien professeur de sociologie à l'Université de Stamboul, membre du comité jeune-turc central, Ziā a été appelé « le Cerveau de la Jeune-Turquie ». En le lisant, on comprendra mieux l'histoire de ce parti, l'évolution du nationalisme kémaliste et les exigences des extrémistes d'Angora. Ziā reconnaît le rôle de la religion, mais voudrait la subordonner à la science et surtout à la politique panislamite. Pour

lui, « le calife n'est pas un Pape-roi... Tout l'islam est son empire et le calife est son suzerain... Il est de droit le souverain de tous les souverains musulmans... Est-ce réalisable? Si pas aujourd'hui, ce sera demain» (p. 50). Dans la pièce *Waṭan*, «patrie », le poète chante « le pays où du minaret l'appel à la prière retentit en turc, où le paysan comprend le sens de sa prière, où, dans les écoles, le Qoran est lu en turc (1). Voilà ta patrie, ô Turc ! Un pays où le capital en circulation dans les marchés, où la science et la technique, qui guident l'industrie, appartiennent aux Turcs... où chantiers, usines, paquebots sont propriété des Turcs... ! » L'Assemblée d'Angora s'est certainement inspirée de ces revendications pour l'installation du nouveau calife comme pour la rédaction du Pacte national. Les poésies de Ziā s'occupent également de la famille et de la femme. Pour cette dernière, il revendique « l'égalité dans le contrat de mariage, pour le divorce et pour l'héritage. Tant qu'une jeune fille ne vaudra pour l'héritage que la moitié et pour le mariage que le quart d'un homme, ni la famille ni le pays n'auront chance de se relever » (51-52). Ce résultat, on n'est en droit de l'attendre que de l'accord « de l'homme et de la femme, de l'union de deux âmes pour créer la patrie. Jadis les deux sexes devaient prier à part. Maintenant tous deux adorent ensemble un Dieu unique » ! (53). L'avenir nous montrera comment l'Assemblée d'Angora s'y prendra pour réaliser ces réformes et tourner les prescriptions du Qoran et de la législation canonique. Le biais sera plus délicat à découvrir, en cette matière de statut personnel, que pour la turquisation du culte musulman.

H. L.

Abou Yousof Ya'koub [† 113 = 798]. — **Le livre de l'impôt foncier (Kitâb el-Kharâdj)**, traduit et annoté par E. Fagnan (*Haut-Commissariat de la République française en Syrie et au Liban. Service des Antiquités et des Beaux-Arts : Bibliothèque archéologique et historique*, Tom. I). Un vol. in-8, de VIII + 352 pp. Paris, VIme. Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1921 (Prix : 40 fr).

« Le contenu de notre « Kitâb el-Kharâdj » — dit le traducteur, loyalement — ne répond que bien imparfaitement au titre alléchant qui lui a été attribué un peu à la légère, et qui d'ailleurs lui est commun avec d'autres ouvrages. Dans la réalité, cette réponse du savant à des questions qui lui furent posées par le khalife Hâroûn er-Rechîd — titre plus exact sous lequel elle est parfois désignée — est une sorte de mémoire sur des sujets d'ordre politico-administratif, débutant par l'exposé des de-

(1) Et non en arabe, comme l'exige la pratique orthodoxe dans les trois cas.

voirs réciproques du souverain et des sujets. Il n'y faut pas chercher l'ordre, la rigueur et la précision que réclament notre tournure d'esprit et notre temps. Un musulman, théologien ou juriste, ne peut songer à établir une thèse quelconque qu'en partant du Livre saint et des hadîth, et de ces derniers, authentiques ou non, le nombre ne peut être facilement épuisé ; encore l'auteur laissera-t-il le plus souvent au lecteur le soin d'en déduire lui-même la conclusion, sans qu'il prenne à sa charge le soin de la formuler » (pp. XI—XII).

« Il ne fut vraisemblablement pas donné de rédaction définitive [au *Kitâb el-kharâdj*], car le *Fihrist* le fait figurer parmi les *amâli* ou dictées que recueillit son disciple Bichr. C'est ainsi sans doute qu'il faut, en y ajoutant l'intervention et les négligences des copistes, expliquer les interversions, additions, répétitions et différences de rédaction que permet de constater, non sans peine, la comparaison des deux médiocres mss. 2452 et 2453 de Paris avec le texte imprimé à Boulak en 1302, lequel a servi de base à la présente traduction » (pp. X—XI).

Une Table des matières (pp. 335—340) et un Index général (pp. 341—352) complètent utilement la traduction.

M. B.

E. Dinet et Sliman Ben Ibrahim. — **L'Orient vu de l'Occident.** In-12, 105 pp. Paris, P. Geuthner, s. d.

M. P. Geuthner a fait le grand honneur à MM. E. Dinet et Sliman ben Ibrahim d'être co-éditeur de leur *Essai critique* intitulé *L'Orient vu de l'Occident*. Je ne me sens pas le courage de prendre ce pamphlet au sérieux. Non pas que les 105 pages in-12 dont il est composé ne contiennent aucune parcelle de vérité, —ce serait trop dire. Il est bien évident, par exemple, que la méthode historique qui consisterait à *retourner systématiquement* [et sans raison] la tradition (p. 22), ou à sacrifier [les faits] à une *théorie préconçue* (p. 94) ou au besoin de *l'inédit*, du *sensationnel* (p. 17), serait une mauvaise méthode. Mais encore plus blâmable serait la méthode qui viserait à contrecarrer les résultats de recherches érudites consciencieuses pour satisfaire un désir non raisonné de tranquillité rêveuse.

A relever la note de la p. 42, qui ne contient que des erreurs : « L'Institut des Jésuites de Beyrouth a déjà infligé un formel désaveu aux enfantines imprécations du Père Lammens, lorsqu'en 1920, il fit officiellement participer ses élèves aux grandes fêtes destinées à commémorer la naissance du Prophète. » Ayant eu la naïveté de demander à quelques « Jésuites de Beyrouth » —qui se trouvaient ici en 1920—ce qu'ils pensaient de pareilles imputations, je n'ai obtenu d'eux qu'un haussement d'épaules ou un sourire de pitié. Voici, à titre de document, les lignes dans lesquelles le journal des « Jésuites de Beyrouth » rendait compte de ces « grandes fêtes » en 1920 :

المولد النبوي = قبل امس احتفل اخوتنا المسلمون بالمولد النبوي وقد دعي الى حضور الاجتماع العام في الجامع العمري المسيو روبر ده كه وكيل المنوب العام والجنرال دوبلسي وحاكم لبنان الكبير والقومندان دوازله وغيرهم من كبار رجال الهيئة الحاكمة وضباط الجيش. وقد القى حضرة وكيل المندوب العام خطاباً شكر فيه للمحتفلين حسن عواطفهم وتكلم عما اتصفت به الحكومة الافرنسية في كل الامصار التي تحت سلطتها من العطف على جميع العناصر واحترام جميع الاديان دون تخصيص ولا تمييز. وعبّر عما تريده فرنسة لبلادنا من توفر دواعي الرفاه ووسائل العمران فيها. وختم متمنياً لاخوتنا المسلمين النجاح والتوفيق وتمام الاتحاد مع كل الطوائف – ونحن نقدم لهم تهانئنا وتمنياتنا المخلصة. (*Al-Bachir*, 25 Novembre 1920. 51me Année. N° 2648, p. 2, 4me colonne).

Les termes, on le voit, ne marquent certes pas l'hostilité : « Avant-hier, nos frères les musulmans ont fêté le *Mawlid du Prophète*... (suit le compte-rendu de la réunion tenue à la mosquée ; pas un mot concernant les Jésuites ou leurs élèves...)... Et nous, nous leur offrons nos félicitations et nos vœux. »

Il y a loin cependant de ces témoignages de sympathie à une « participation officielle ». — M. Dinet a trop de confiance en son imagination pour que l'histoire de l'Orient ait quelque gain positif à attendre de ses travaux.

M. B.

Dr Martin Thilo.— **Das Hohelied**, neu übersetzt und aesthetisch-sittlich beurteilt. IV + 48 pages in 12. Bonn, A. Marcus und E. Weber, 1921.

Au jugement de M. Thilo, seule une conception naturaliste du Cantique des Cantiques peut fournir la clef de ce mystérieux petit livre. Il nous le déclare sans ambages : « On sait, nous dit-il, que l'explication du Cantique des Cantiques s'est trouvée, jusque bien avant dans le XVIIIe siècle, sous la contrainte de l'interprétation allégorique, et que c'est Herder qui brisa cette contrainte, en ce que, du moins pour la théologie protestante, il fit triompher l'opinion que le Cantique des Cantiques est un chant d'amour profane» (p. 1). Aussi c'est dans ce sens que M. Thilo va diriger ses recherches.

*
* *

Mais, M. Thilo le sait, l'explication naturaliste ne va pas sans difficulté ; parmi les interprètes qui se sont engagés dans cette voie, les solutions obtenues ont été aussi imprévues que variées. En réalité les interprètes naturalistes ne tombent d'accord ni sur le sens et la portée du petit poème, ni sur son agencement et sa valeur

poétique, ni sur l'état de conservation de son texte ; une seule chose est admise par tous : il exalte l'amour profane, rien que l'amour profane. Pour tout le reste, c'est la confusion, le chaos.

De ce chaos, il est vrai, M. Thilo se contente d'évoquer les opinions extrêmes qu'il a soin de ranger sous le patronage de deux noms représentatifs, ceux du littérateur Herder et du bibliste-assyriologue P. Haupt.

Pour Herder, si le Cantique des Cantiques chante l'amour profane, son lyrisme amoureux (die Liebeslyrik des Hohenliedes) se tient cependant, poétiquement et moralement, à une incomparable hauteur et s'exprime en des termes d'une inépuisable richesse (in der überschwenglichster Weise). « On y chante l'amour comme l'amour doit être chanté, d'une manière simple, douce, délicate, naturelle. [On nous le montre] tantôt passionné et bouillonnant, tantôt soupirant et puis satisfait, possédant son objet et sous son charme, dans la splendeur et dans l'ingénuité populaire (Landeinfalt) tout à la fois.— Livre innocent, jardin de beauté, perle aimable et candide » : tel est le *Hohelied*. Graetz renchérit encore, s'il se peut : « Le Cantique des Cantiques est un chef-d'œuvre de la Muse hébraïque qui ne trouve pas son pendant dans les poésies des peuples antiques. Il faudrait être poète soi-même pour mettre en relief sa poétique valeur.... Il y a un printemps perpétuel qui l'inonde, un éclat de roses qui le recouvre ; il verdoie, il fleurit, il embaume comme un jardin enchanté » (p. 2).

Tout autre est le sentiment de Haupt. A son avis, la part qui revient à l'esthétique et à la morale dans le Cantique des Cantiques est tout à fait minime ; à vrai dire, elle n'existe pas. Ces « Biblische-Liebeslieder » — c'est le titre de son commentaire— ne sont qu'une poésie populaire et vulgaire où le sensuel et l'obscène abondent : poésie de bas étage telle qu'on la rencontre sur les lèvres des jeunes gens adonnés à la débauche. Aussi dans la traduction de Haupt, il y a des descriptions, des allusions et des propos qu'une plume honnête se refuse à transcrire.

Et voilà qui donne à réfléchir à M. Thilo ! Fort justement, je pense.

Il y a plus. Les partisans de l'interprétation naturaliste qui ne s'entendent ni sur le sens ni sur la valeur esthétique et morale du Cantique des Cantiques, s'entendent moins encore sur l'unité de ce livre, sur son agencement littéraire et sur l'état de conservation de son texte. Ou, plus exactement, à leurs yeux, un livre aussi difficile à saisir à première vue ne peut être parvenu jusqu'à nous dans sa teneur originale. Ce livre a souffert et il est de toute nécessité pour le comprendre d'en retrouver d'abord la forme primitive. Impression fâcheuse et raisonnement défectueux ! Mais c'est de là qu'on part pour se livrer à la manie de la reconstitution du texte, si furieusement en honneur de nos jours. Sans prendre la peine de rechercher si le Cantique des Cantiques, dans son lyrisme biblique et sous sa forme dialoguée, est vraiment aussi inintelligible qu'on le suppose, sans se demander s'il offre quelqu'enchaînement, lâche peut-être, mais acceptable et réel, on tranche et l'on taille, on corrige et

l'on ajoute, on sépare et l'on juxtapose, suivant ses impressions personnelles, suivant les opinions qu'on s'est forgées d'avance sur la poésie hébraïque en général, et sur la métrique et la strophique en particulier. Dans ce travail de dépeçage on n'a plus qu'un souci, celui de ne tenir compte ni du livre lui-même, ni de ses témoins, les manuscrits et les versions. En revanche, on s'appuie sur de savantes remarques philologiques et autres, on établit des comparaisons avec la poésie érotique du Ḥaurân et les habitudes actuellement en cours chez les arabes de la Palestine ou de la Transjordane à l'occasion des noces. Ce travail de dépeçage est d'ailleurs singulièrement fécond en résultats imprévus puisque, au lieu d'un cantique unique, il nous en fournit un nombre respectable d'entièrement inédits, de parfaitement nouveaux. Du seul Cantique M. Dussaud n'en fait-il pas 6, Haupt 12, Budde jusqu'à 23? A ce compte qui oserait se plaindre !

*
* *

Pourtant Mr Thilo se plaint. D'après lui la méthode décrite ne peut mener à rien de bon. Pour arrêter le sens du Cantique des Cantiques et en apprécier la valeur, il va en suivre une autre, et il la suivra si rigoureusement qu'on sera bien forcé de choisir entre son explication et celle de Haupt. Il laissera donc parler le texte, rien que le texte tel qu'il est parvenu jusqu'à nous. Il le laissera parler, c.à-d. il l'étudiera sans prévention d'aucune sorte, à l'aide des seules règles de la grammaire, de la poésie et de la logique, se défendant d'y introduire aucune donnée étrangère quelle qu'elle soit. Il se défiera surtout de tout rapprochement avec la poésie arabe populaire moderne, car, pour lui, « la poésie arabe populaire moderne et les productions poétiques de la Bible hébraïque sont deux grandeurs qui n'ont pas de commune mesure, Heutige arabische Volkspoesie und biblisch-hebraische Dichtungen sind inkommensurabele Grœssen » (p. 8). Il n'insiste guère moins sur l'inconvénient qu'il y a très souvent, de vouloir arrêter la signification d'un terme plus ou moins connu ou obscur en recourant au sens de son correspondant dans la langue arabe moderne : pour trouver la signification d'un mot il suffira la plupart du temps, sinon toujours, d'interroger soigneusement le contexte immédiat ou médiat, contexte qui s'étend par voie d'analogie à tous les termes semblables—étymologiquement—de la littérature biblique. Enfin très consciencieux, scrupuleux même, dans sa tâche, M. Thilo s'interdira toute correction du texte (1), alors même que des raisons sérieuses l'y inviteraient, et il préfère laisser non-traduits les fameux versets 6^{12} et 7^{6} qui n'offrent au-

(1) sauf une seule, 5^{13}, où il ponctue מְגַדְּלוֹת au lieu de מִגְדְּלוֹת du texte massorétique.

cun sens acceptable, plutôt que de devenir infidèle à la méthode austère qu'il s'est imposée.

Le résultat que M. Thilo obtient de la sorte est heureux sur plus d'un point ; il mérite qu'on l'en félicite sincèrement. Sa traduction rythmée est généralement exacte, de bonne et belle venue. Quelle différence lorsqu'on la compare avec les fantaisies de Haupt ! Il a réussi à montrer que, d'un bout à l'autre de cette poésie, les pensées se soutiennent et se suivent, constituant un tout grâce à une idée maîtresse qui les domine, les relie et les commande, semblable à un *Leitmotiv* dans une composition musicale, et que d'ailleurs le poète a eu soin de concrétiser dans un refrain significatif: « Je vous en conjure, n'excitez pas l'amour avant qu'il ne lui plaise de s'exciter soi-même :—

Hœrt, ich beschwœre, ihr Tœchter Jerusalem, euch
. . . . . .
Dass ihr nicht wecket die Liebe und stœret sie auf
Eh' es ihr selber gefællt ! » (2^7, 3^5, 5^8, 8^4). (1)

Cette idée serait donc celle de l'amour innocent et spontané de deux cœurs qui, dans une parfaite liberté et pour leur bonheur réciproque, se recherchent, s'unissent et s'appartiennent inviolablement, ne vivant et ne respirant l'un que pour l'autre. Mais dans la mise en œuvre de cette idée dans le cantique des Cantiques, il y a ceci de remarquable, c'est que le plus beau rôle appartient à la femme. Rare, en effet, et tout à fait exceptionnelle était dans l'antiquité la bonne fortune qui permettait à une femme de se choisir un époux ; plus rare encore celle, qui en faisait *l'unique* de cet époux de son choix, si celui-ci était assez opulent pour se donner plusieurs épouses. La femme ne choisissait pas, on choisissait pour elle c.à-d. qu'on l'accordait pour l'ordinaire au plus offrant, sans consulter les inclinations de son cœur. Et voilà qu'ici tout au contraire, c'est la femme qui choisit son époux et, réciproquement, c'est l'époux qui choisit la femme sans visées mercantiles, sans nul partage. C'est le triomphe de l'amour, c'est le triomphe de la monogamie, le triomphe de l'union conjugale telle que nous la rencontrons plus ou moins rêvée par les prophètes, notamment par Osée, telle qu'elle avait été établie par Dieu au début des temps et telle que, vraisemblablement, elle avait été entrevue par les meilleurs des Juifs après l'exil comme moyen de réhabiliter la femme et de couper court aux multiples inconvénients de la polygamie, comme aussi aux maux nombreux qui en étaient la suite.

---

(1) Je ne suis que médiocrement satisfait du sens que Mr Thilo attache ou semble attacher à cette traduction, comme on le verra dans la suite.

Bref, M. Thilo voit dans le Cantique des Cantiques, non moins que Herder, un chef-d'œuvre qui, poétiquement et moralement, est d'une incomparable beauté. Non seulement il saisit et charme qui sait le livre et le comprendre, mais il l'élève et le rend meilleur. Et c'est cela qui l'a rendu digne de la place qu'il occupe dans le Canon.

*
* *

Après avoir exposé longuement, trop longuement peut-être, les sentiments de M. Thilo, il nous reste à dire l'impression que son étude consciencieuse nous laisse. Tout d'abord on ne saurait trop le louer de l'attitude personnelle et indépendante qu'il a prise. Il a fait œuvre de savant et de critique loyal et avisé, en voulant avant tout laisser parler le texte et arracher au Cantique des Cantiques lui-même le secret du Cantique des Cantiques. Mais ce secret, l'a-t-il trouvé ? C'est la question que je me pose malgré la sévérité de sa méthode et malgré le résultat appréciable où cette méthode l'a conduit. Assurément, il nous a donné une traduction qui a de grands mérites, je l'ai déjà dit, il a vengé le Cantique des Cantiques du dévergondage d'un Haupt et, encore, de la légereté mélodramatique ou romanesque d'un Renan. C'est bien quelque chose cela, mais ce n'est pas assez. M. Thilo n'a pas pénétré jusqu'à la moëlle du mystérieux petit livre et c'est bien sa faute.

Je m'explique. Pour arracher au Cantique des Cantiques tout son secret, M. Thilo n'aurait pas dû se borner à interroger uniquement le texte, rien que le texte ; il aurait dû encore ouvrir les oreilles à ce que, pour l'intelligence du livre, pouvaient lui en apprendre les siècles passés, car si le texte est un témoin, voire le premier des témoins, l'histoire du peuple de Dieu, les habitudes et exigences de sa littérature sacrée—et j'ajoute l'exégèse juive et chrétienne— sont des témoins aussi. N'y a-t-il pas quelque présomption, pour ne rien dire de plus, à vouloir faire table rase de tout ce passé quand il s'agit d'un livre difficile qui appartient à ce passé, à le traiter comme on ferait un ouvrage moderne et purement profane ? Tant de savants, le plus souvent aussi consciencieux que nous, se sont-ils donc acharnés en pure perte sur le Cantique des Cantiques, en sorte qu'ils soient incapables de nous en apprendre quoi que ce soit ! Herder, je le veux bien, a rompu « *les menottes* » de l'explication allégorique, mais cette délivrance a-t-elle marqué un progrès ou un recul ? A lire les explications naturalistes, si incohérentes souvent et souvent si osées, je soutiens pour ma part que cela a été un recul. Ni les époux, ni le poème tout entier ne s'en sont trouvés mieux. M. Thilo est bien forcé de l'avouer puisqu'il a pris la plume pour essayer de remonter le courant. Mais s'il a réussi en partie, qu'il soit bien convaincu que le principal de l'effort triomphant reste encore à faire, et qu'il ne se fera, à moins que je ne me trompe, que par un « *Zurück zur Tradition* » mieux étudiée, plus équitablement interprétée dans ce qu'elle a de vraiment solide et d'essentiel. — Le grand

bibliste que fut Holtzmann aimait à dire à ce qu'il paraît : « Je nach Wissen und Gewissen ! » Qu'il me soit permis de m'emparer de la noble maxime et de prier M. Thilo de vouloir bien se persuader que dans ce que je vais dire il n'y a nul préjugé, ni dogmatique, ni autre, mais l'expression d'une conviction sincère reposant sur des faits.

Il est de fait que le Cantique des Cantiques est un livre religieux et sacré, puisqu'il est dans le Canon aussi bien des Chrétiens que des Juifs. Or, je me le demande, comment le serait-il s'il ne chantait que l'amour humain purement naturel et profane ? Car, d'après les habitudes et les exigences littéraires des Juifs, telles que nous les connaissons, aucun livre ne trouvait place dans le Canon s'il ne contenait un enseignement religieux proprement dit. Et cela aussi est un fait. Et voilà pourquoi aussi haut que nous pouvons remonter dans l'histoire de l'exégèse juive et chrétienne dont les premières traces nous sont conservées dans le Talmud et dans les allusions du IVe livre d'Esdras (ch. 5 ^{23}-^{28}) nous constatons que le Cantique des Cantiques a été entendu au sens allégorique. Cela encore est un fait. Les juifs y ont vu un poëme lyrique, un *Mashal,* célébrant magnifiquement sous les traits de l'amour humain l'amour de Dieu qui a fait du peuple d'Israël le peuple de son choix, son peuple unique, et du peuple d'Israël l'unique nation fidèle. Les chrétiens ne leur ont pas donné de démenti sur ce point, mais en appliquant le Cantique des Cantiques au sens supérieur et typique à l'Eglise, ils les ont suivis dans cette voie. C'était justice; car, selon la Doctrine du Nouveau Testament et de S. Paul, le véritable peuple de Dieu, le véritable Israël, c'est l'Eglise. M. Thilo voudrait que le cantique chante la monogamie rêvée par les prophètes, notamment par Osée ; mais le tout est de savoir si Osée et les prophètes ont rêvé cette monogamie-là, car les passages sur lesquels il prétend s'appuyer sans doute, sont pour la plupart Messianiques et ont une toute autre portée. De plus, il prête à l'époux des sentiments et des démarches, qui peuvent bien être ceux d'une femme contemporaine, mais qui n'ont rien de commun avec les sentiments, autant que nous pouvons le savoir, d'une femme de la Société juive, même aux temps qui ont suivi le retour de l'exil. Il s'est donc livré à une simple conjecture qui, pour spécieuse qu'elle soit, ne saurait prévaloir sur les réalités de l'histoire.

Au demeurant, est-il donc si difficile de se ranger à l'explication allégorique ? Celle-ci est-elle donc si invraisemblable ? Assurément dans l'application pratique on se heurtera à des obscurités, mais dans l'explication naturaliste y en a-t-il moins ? Et puisque les données, les métaphores et les symboles employés dans le Cantique se trouvent répandus partout dans la Bible quand il s'agit des rapports entre Jahvé et son peuple, et puisque, partout, ces données, ces métaphores et symboles ne dépassaient point l'intelligence des fidèles, mais étaient à leur portée ; pourquoi dès lors

un poète de talent, comme l'était à coup sûr l'auteur du Cantique des Cantiques, n'aurait-il pas profité de cet état de choses, pour condenser et relier dans une construction lyrique tant d'éléments épars ? Pourquoi ne nous aurait-il pas donné une allégorie d'une si franche venue ? On dira peut-être que ces traits allégoriques et ces symboles visaient plus souvent l'infidélité que la fidélité de *l'unique choisie de Dieu.* C'est vrai, mais il n'est pas faux, non plus, d'affirmer qu'on les employait indistinctement pour l'une comme pour l'autre. Et puis le poète, ayant pour but de glorifier cette unique choisie de Dieu dans l'amour indestructible qui la liait à son Bien-aimé divin, n'avait-il pas le droit de glisser sur ce qui aurait assombri le tableau ? Il en avait le droit ! je dis plus, il en avait le devoir, car, si l'on admet, comme nous l'admettons, que l'épouse célébrée dans le Cantique des Cantiques, non pas exclusivement, mais supérieurement au sens typique, est l'Église, l'Épouse sans tache et sans rides, le poète n'avait plus à mentionner les prévarications du peuple de Dieu.

*
* *

Ce travail consciencieux mériterait d'être repris et complété. Pour cela il faudrait se livrer à une étude approfondie du « Mashal » hébreu, dont le Cantique des Cantiques, avec son symbolisme expressif, est, ce nous semble, un spécimen unique, des mieux réussis. Si de ce fait et en tenant compte des remarques exprimées plus haut, M. Thilo était amené à faire subir à sa traduction quelques retouches, ce serait, croyons-nous, un gain, non une perte.

M. Jos. Dillenseger, S. J.

Émile Male. — *L'art religieux de la fin du Moyen Age en France. Etude sur l'iconographie du Moyen Age et sur ses sources d'inspiration.* Deuxième édition revue et augmentée, illustrée de 265 gravures. In—4°, VIII + 512 pp. Paris, Armand Colin, 1922.

Nous ne ferons que signaler cette seconde édition d'un ouvrage justement apprécié et couronné, à la fois, par l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres et par l'Académie Française.

Ce n'est pas une simple réimpression. D'importantes modifications ont été apportées à la pensée de l'auteur. Et « chose curieuse—il le dit en sa préface — c'est la découverte assez récente des vieilles fresques de la Cappadoce et l'étude des œuvres byzantines qui (l') ont éclairé ».

La première édition attribuait au théâtre sacré une influence considérable dans la transformation de l'iconographie religieuse après la fin du XIIIe siècle. M. Mâle ne renie pas cette idée. Il maintient que beaucoup des motifs nouveaux introduits dans l'art apparaissent, en même temps, au théâtre. Mais il en cherche l'origine plus lointaine et il la découvre en Orient.

Un chapitre premier, entièrement neuf, montre l'influence de l'art italien sur notre iconographie du quatorzième et du quinzième siècle. Des rapprochements empruntés surtout aux scènes de la Passion et de l'Enfance la rendent évidente. Par ailleurs, on conçoit comment cette influence a pu se produire lorsqu'on apprend qu'en 1293, Philippe le Bel envoie à Rome son peintre Etienne d'Auxerre qui peut y étudier les œuvres toutes fraiches de Cavallini ; que peu d'années après, en 1394, des peintres italiens s'établissent en France. Ainsi pénétraient, en deçà des Monts, les thèmes nouveaux qu'allaient reprendre à la fois et le théâtre et l'iconographie religieuse.

Mais, d'autre part, les motifs transmis par les maîtres italiens ne leur appartiennent pas en propre. Les Duccio, le Simone di Martino, le Lorenzetti, restent, malgré la vigueur et l'originalité de leur talent, des élèves des Orientaux. Là M. Mâle retrouve le magistral ouvrage de M. Millet qui a été analysé plus haut (pp. 334 — 379). Il en admet les conclusions. Et c'est aux *Recherches sur l'Iconographie de l'Evangile* qu'il renvoie le lecteur désireux de connaître, dans le détail, ce que l'art italien a reçu d'Orient, ce qu'il a ajouté de lui-même.

Voilà comment reparaissent à la fin du Moyen Age, en France, de vieux thèmes connus depuis longtemps des peintres cappadociens (tel le Christ conduit au Calvaire, le corde au cou—voir ci-dessus p. 363, Toqale Kilissé) ou des enlumineurs de manuscrits (tel le Christ cloué sur la croix étendue à terre du psautier Barberini).

Ainsi tout s'enchaine pour amener l'éclosion de cet art nouveau de la fin du Moyen Age. « L'Orient a médité profondément le sujet, en a dessiné les grandes lignes ; l'Occident y a ajouté d'émouvants détails, l'a rapproché de nous ». « Sensibilité orientale », « tendresse franciscaine », « noblesse des artistes de la Grèce », « poésie des peintres siennois », « naïve bonhomie des peintres français », c'est notre art du quatorzième et du quinzième siècle, un art « surtout riche d'émotions » qui s'oppose à l'art du treizième siècle, lequel était « riche de pensée ».

L'ouvrage, ainsi remanié, complète heureusement le volume sur l'art du douzième siècle. Celui-ci montrait l'influence orientale présidant à l'éclosion de l'iconographie française ; dans celui-là nous voyons la même influence agir d'une façon moin directe, mais très réelle, pour en diriger l'évolution.

G. de Jerphanion S. J.

Autres ouvrages adressés aux *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* :

V. Scheil, Membre de l'Institut, Directeur d'études à l'école pratique des Hautes Etudes. — **Recueil de Lois assyriennes**, *Texte assyrien en transcription avec traduction française et index*. Un vol. gr. in-8°, de 125 pp., autographié. Paris. Librairie Paul Geuthner, 1921 (Prix : 24 fr.

B. Halper, M. A., PH. D., Dropsie College, Philadelphia. — **Post-biblical hebrew Literature and Anthology**, *Texts, Notes and Glossary*. XIV + 300 pp. in-8°. Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1921.

Ign. Guidi. — **L'Arabie Antéislamique**. Quatre conférences données à l'Université Égyptienne du Caire, en 1909. Une plaquette in-12 de 89 pp. Paris, Librairie Paul Geuthner, 1921. (Prix : 6 francs).

Baron Carra de Vaux. — **Les Penseurs de l'Islam** [Publication qui doit comprendre cinq volumes in-12] : *Tome* I. Les Souverains. L'Histoire et la Philosophie politique (VII + 383 pp.) ; *Tome* II. Les Géographes. Les Sciences mathématiques et naturelles (400 pp.). Paris, Librairie Paul Geuthner, 1921 (Prix : 12, fr 50 le vol.).

Palaestina. *Bilder von Land und Leben*. 57 Abbildungen mit einer Einleitung von Moses Calvary. Un fascicule gr. in-8° de 47 pages. Verlag Ferdinand Ostertag, Berlin, 1921. (Auslandspreis : M. 55 ; kartoniert, M. 75).

André Narodetzki, Avocat, Docteur en droit. — **Devant la Guerre : La Faillite des Trois Internationales...** Leur Origine, leur Doctrine pacifique, leur Fonction et leur Action en 1914. Un vol. in-8° de 157 pp. Paris, A. Pedone, Éditeur, 13, rue Soufflot.

MÉLANGES DE L'UNIVERSITÉ SAINT-JOSEPH
BEYROUTH (SYRIE)
Tome VIII, fasc. 8 (Bibliographie, II)

P. M. BOUYGES, S. J.

ALGAZELIANA

I.

Sur Dix Publications relatives a Algazel.

IMPRIMERIE CATHOLIQUE
BEYROUTH (SYRIE)
1922

Alġazeliana

I. — SUR DIX PUBLICATIONS RELATIVES A ALGAZEL.

1. — D. B. Macdonald. Article Al-Ghazâlî dans l'*Encyclopédie de l'Islām,* tome II, pp. 154 - 158 (= 20e Livraison, 1914), éditée à Leyde, chez Brill, et à Paris, chez Aug. Picard.

Sept colonnes ont été consacrées par l'*Encyclopédie de l'Islām* à « Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid,... le penseur le plus original et le plus grand théologien de l'Islām », et la rédaction en a été confiée à Mr D. B. Macdonald. Cette notice, à cause de la réputation méritée de son auteur et du crédit dont jouit le recueil où elle est insérée, n'a pas manqué d'exercer son influence sur l'idée que se forment d'Algazel et les non-orientalistes et les orientalistes. Aussi peut-on dire qu'elle est encore d'actualité. Que ce soit notre excuse d'en parler plusieurs années après son apparition.

Ne nous attardons pas à louer la science et la finesse des analyses de Mr Macdonald. Elles sont bien connues. Contentons-nous de présenter quelques observations sur l'une des idées maîtresses de son article : l'anti-intellectualisme d'Algazel.

« Algazel, écrit Mr Macdonald, chercha dans la vie ascétique et contemplative la paix pour son âme et la certitude pour son esprit. Et les deux lui furent accordées. Dès lors son point de vue fut pragmatique et il enseigna que l'intellect ne devait servir qu'à détruire la confiance qu'on a en lui et que la seule connaissance certaine est celle qui est acquise par l'expérience. Un système purement philosophique n'a aucune base solide. Là-dessus sa dialectique était aussi inexorable que celle de Hume. La certitude intellectuelle fait également défaut aux systèmes des théologiens spéculatifs, bien que leurs thèses soient vraies. Celles-ci ne peuvent pas être assurées par des méthodes spéculatives, mais seulement par la connaissance directe que Dieu met dans le cœur du croyant. Par cette expérience personnelle la réalité de la révélation prophétique est connue et la vérité du système théologique assurée » (pp. 154b — 155a).

Voilà des affirmations sur lesquelles des réserves importantes sont à faire. Il est exagéré de dire, me semble-t-il, que, d'après Algazel, l'intellect ne doit servir qu'à détruire la confiance que l'on a en lui. Car Algazel ne rejette pas toute certitude intellectuelle ; il impose seulement des limites au champ des certitudes proprement intellectuelles.

Qu'Algazel reconnaisse à l'intellect l'aptitude à être certain d'atteindre la vérité objective, on ne peut en douter après avoir lu ce qu'il dit, dans le *Tahāfot*, des sciences logiques et physiques des *Falāsifat*. Que cette aptitude de l'intellect ne soit pas refoulée par lui hors du cercle des sciences divines, cela est également indéniable, puisqu'Algazel ne rejette pas en bloc tout ce que disent les Philosophes dans le domaine de ces sciences, et se contente de déterminer avec soin les thèses où ils sont en défaut.

Il est vrai que dans le *Tahāfot* Algazel n'en serait pas encore à sa phase mystique. Mais je ne vois pas que, dans la partie du *Mounqiḏ* où il décrit lui-même cette dernière phase, soient contredits les résultats de la soi-disant phase philosophique. Algazel y développe seulement avec plus d'insistance et plus d'assurance sa théorie essentielle : distinction entre un domaine propre de l'intellect et un domaine de la révélation prophétique.

Mr Macdonald ne met pas en relief cette distinction faite par Algazel entre les deux séries de connaissances. Elle est cependant fondamentale. Ne pas en tenir compte serait se condamner à fausser du tout au tout l'attitude d'Algazel à l'égard de la philosophie et des philosophes.

Car là est l'un des points essentiels de la controverse entre théologiens et philosophes. Tout ce que vous avez de vrai, disent insidieusement les meilleurs de ces derniers, nous l'avons, et plus purement, sans les enveloppes grossières dont vous entourez les vérités. Nous atteindrons par nos moyens le but que vous poursuivez. Gardez ces enveloppes pour le peuple et laissez-nous choisir dans vos pratiques ce qui nous va, ce que nous jugeons utile. Sagesse philosophique et religion positive, c'est tout un... — Algazel ne s'y laisse pas prendre. « Ramener les données positives au niveau de la sagesse philosophique, dit-il, c'est, en vérité, être incroyant, nier la prophétie : c'est seulement croire à un sage plus heureux, dont la chance exigeait qu'il ait des sectateurs. Cela n'est en rien la prophétie. Croire à la prophétie, c'est confesser qu'il y a réellement par delà l'intellect, un stade, où s'ouvrent des yeux par lesquels sont saisies des choses spéciales, pour lesquelles l'intellect est incompétent comme l'ouïe est incompétente pour saisir les couleurs... » (1).

Il y a donc comme plusieurs plans différents, sur lesquels Algazel fait glisser les vérités. Au-dessus de tous les autres est le domaine de la prophétie. Mais l'intellect a son domaine propre (2), dans lequel entrent certaines vérités religieuses. L'existence

---

(1) واما من اثبت النبوة بلسانه وسوى اوضاع الشرع على الحكمة فهو على التحقيق كافر بالنبوة وانما هو مؤمن بحكيم له طالع مخصوص يقتضي طالعه ان يكون متبوعًا وليس هذا من النبوة في شيء بل الايمان بالنبوة ان يقر باثبات طور وراء العقل تنفتح فيه عين يدرك بها مدركات خاصة والعقل معزول عنها كعزل السمع عن ادراك الالوان ... (éd. 1303, p. ٤٤$_5$ — ٤٥^1).

(2) La traduction du *Mounqiḏ* par Barbier de Meynard (*Journ. Asiat.*, 1877^1), p. 74, contient la phrase suivante : « Hors des vérités que le prophète lui enseigne, elle [la raison] ne peut faire un pas de plus » [= p. ٣٩$_3$]. Mais il y a là un véritable contresens. Il faut comprendre le texte ainsi : l'intellect, une fois qu'il nous a mis

de Dieu, par exemple, est une vérité si naturellement connue que les prophètes n'ont pas reçu ordre de la prêcher : cf. *infra*, vers la fin du n° 9.

De plus, l'intellect a un rôle positif à remplir à l'égard de la prophétie :

وعلى الجملة فالانبياء اطباء امراض القلوب وانما فائدة العقل وتصرفه ان عرفنا ذلك ويشهد النبوة بالتصديق ولنفسه بالعجز عن درك ما يدرك بعين النبوة واخذ بايدينا وسلمنا اليها تسليم العميان الى القائدين وتسليم المرضى المتحيرين الى الاطباء المشفقين والى ههنا مجرى العقل ومخطاه وهو معزول عما بعد ذلك الا عن تفهيم ما يلقيه الطبيب اليه . . .

(éd. 1303 H., p. ٣٩$_{7-2}$). « En résumé, les prophètes sont les médecins des maladies des âmes. L'utilité de l'intellect et de son action, c'est de nous faire connaître cela; d'attester que la prophétie dit vrai et que lui-même est impuissant à saisir ce qui est saisi par le regard de la prophétie. Il nous prend par la main et nous remet à elle, comme on remet les aveugles à des guides, les malades en peine à des médecins compatissants. Là s'arrête le rôle de l'intellect, ses démarches. Il est incompétent pour ce qui vient après, sauf pour faire comprendre ce qu'il reçoit du médecin. »

On le voit, Algazel ne réduit pas l'intellect à un rôle purement négatif ou passif. Il lui assigne encore la mission de témoigner en faveur de l'assentiment à donner à la révélation, de nous confier à sa direction et à ses soins, et enfin de nous faire comprendre ce qu'elle nous dicte.

Mr Macdonald ne s'exprime donc pas avec assez de précision lorsqu'il dit que, d'après Algazel, les thèses vraies des théologiens spéculatifs «ne peuvent pas être assurées par des méthodes spéculatives, *mais seulement par la connaissance directe que Dieu met dans le cœur du croyant* » [c'est moi qui souligne]. Car, dans le système qu'il semble prêter ici à Algazel on ne voit pas quelle place est réservée à la révélation positive du Prophète. Ce système serait considéré par Algazel comme une atteinte grave portée à la certitude de la révélation et à l'obligation de la foi. Mr Macdonald ajoute, il est vrai, que « par cette expérience personnelle la réalité de la révélation prophétique est connue et la vérité du système théologique assurée ». Mais ceci ne rend pas encore la pensée d'Algazel ; car lui ne réduit pas à l'expérience personnelle les moyens de connaître la réalité de la révélation prophétique ! Ce n'est pas tout croyant qui est prophète ! Le croyant doit croire au Prophète. Et ce n'est pas tout croyant qui est ṣoūfī ni même qui doive l'être. L'homme est *obligé* de croire même avant d'avoir passé par les expériences des ṣoūfīs, quoique celles-ci d'ordinaire fassent mieux connaître Dieu. Bien plus, on peut *abuser* du ṣoūfisme, comme de la philosophie, et s'en autoriser pour dire : «Je n'ai pas besoin des pratiques du culte, je suis dans un état supérieur ». Or, ceci est une erreur grave, au jugement d'Algazel (1), et si pernicieuse qu'elle doit certainement être punie de mort, déclare-t-il dans le *Fayṣal at-tafriqat* (2).

---

sous la direction de la révélation, notre guide, notre médecin, n'a plus rien à faire (n'a pas à entrer dans le domaine de la révélation, qui est supérieur au sien propre) si ce n'est nous faire comprendre ce que lui dicte le médecin.

(1) Cf. *al-Mounqiḏ*, pp. 40$_4$, 44^{10}.

(2) Cf. l'éd. 1901 = 1319, p. 16.

Algazel lui-même, lorsque, dans sa période mystique, il perfectionnait sa vie religieuse et sa doctrine apologétique, ne se contenta pas des expériences personnelles pour baser son système. Il nous dit lui-même que ce qu'il va nous exposer lui apparut clairement, à cette époque, et avec nécessité, pour des raisons innombrables, tantôt par la gustation [mystique], *tantôt par la science démonstrative*, tantôt par l'acceptation de foi... » (*al-Mounqid*, p. 38[8] sqq).

Algazel est donc beaucoup moins anti-intellectualiste que ne le suppose Mr Macdonald. Quelles que soient ses tendances subjectivistes et mystiques, il n'en considère pas moins la religion musulmane comme contenant des dogmes positifs que doivent croire ceux à qui ils n'ont pas été directement révélés. Dire, avec Mr Macdonald (col. 155b, l. 12 a. f.) que « l'extase était pour Ghazālī le fondement de *toute* [c'est moi qui souligne] certitude religieuse », c'est, je crois, s'exposer à parler bientôt d'un Algazel imaginaire, non plus de l'Algazel du XIe siècle, Aboū Ḥāmid.

2.— W. H. T. Gairdner. **Al-Ghazâlî's Mishkât al-Anwâr and the Ghazâlî-Problem.** Article paru dans la revue *Der Islam*, V (Strassburg, 1914, Karl J. Trübner), pp. 121—153.

Mr W. H. T. Gairdner attire l'attention sur le *Miškāt al-Anwār*, l'un des derniers écrits d'Algazel, dit-il, l'un de ceux où son soufisme est le plus avancé. Il en commente le troisième chapitre, dans lequel il découvre toute une « Philosophie de la Religion ». Il examine ensuite de quel droit Ibn Rouśd (Averroès), se basant sur quelques lignes de ce chapitre, a accusé Algazel de tenir la doctrine de l'émanation (1), doctrine combattue par lui, Algazel, dans le *Tahāfot*. Mr Gairdner conclut : « Ibn Rushd's casual accusation must be totally ruled out, and the sincerity of « Abū Ḥāmid » to this extent stands vindicated » (p. 145). Suivent quelques suggestions sur l'ésotérisme d'Algazel et d'Ibn Ṭoufayl.

Les cinq dernières pages du *Miškāt*, dont Mr Gairdner a le mérite d'avoir relevé l'importance, ne sont malheureusement pas d'une intelligence facile. Mr Gairdner ne l'ignore pas ; et c'est précisément à les interpréter correctement qu'il applique ses efforts.

Le passage capital, celui auquel font allusion Ibn Ṭoufayl et Ibn Rouśd, et qui a le plus longtemps retenu Mr Gairdner, se lit ainsi dans l'édition égyptienne de 1907 :

---

(1) Voici les paroles d'Ibn Rouśd : ثم جاء في كتابه المعروف بمشكاة الانوار فذكر فيه درجات العارفين بالله فقال ان سائرهم محجوبون الا الذين اعتقدوا ان الله سبحانه غير محرك السماء الاولى وهو الذي صدر عنه هذا المحرك. وهذا تصريح منه باعتقاد مذاهب الحكماء في العلوم الالهية وقد قال في غير ما موضع ان علومهم الالهية هي تخمينات بخلاف الامر في سائر علومهم ; *Kašf ʿan-Manāhiǧ*..., éd. Müller, p. 71, Cairo édition p. 59 (p. 133).

وانما الواصلون صنف رابع تجلى لهم ايضاً ان هذا المطاء موصوف بصفة تنافي الوحدانية المحضة والكمال البالغ لسر ليس يحتمل هذا الكتاب كشفه وان نسبة هذا المطاء الى الوجود الحق نسبة الشمس الى النور المحض او نسبة الجمر الى جوهر النار الصرف فتوجهوا من الذي يحرك السموات ومن الذي امر بتحريكها فوصلوا الى موجود منزه عن كل ما ادركه بصر الناظرين وبصيرتهم اذ وجدوه منزهاً ومقدساً عن جميع ما وصفناه من قبل (p. 59_2 — 60^4).

Mr Gairdner traduit ainsi les deux premières lignes de ce passage : « They (c'est-à-dire les « Attainers-to-Reality ») too have had it revealed to them that [according to the previous view] there has been attributed to the Obeyed one something incompatible with pure unity and ultimate perfection *by reason of a mystery the disclosure of which this book does not admit of* » (p. 128^{19}).

Puis les deux dernières lignes : « They turn away from the one who moves the heavens (1) and from the one who commands them to be moved (2), and arrive at a Being transcending all that is apprehended by the perception or by the conception of all speculators (*nāẓirūn*), for they find Him absolutely transcendent of every attribution previously made by us » (p. 128_4).

Quant aux lignes intermédiaires, il se contente d'en donner des explications : «Not only is Allāh now denied to be the immediate efficient cause of the outermost Sphere, but—and this is startling — it is even denied that that Sphere is moved in obedience to His command. For even this supreme function is explicitly transferred from Allāh to a Being whose nature is left obscure, since our only information about him is that he is not (the) Real Being (*al-wujūd al-haqq*). Allāh's relation to this Vice-gerent, the supreme controller of the whole Universe, is compared to the relation of the impalpable- light essence to the sun, or of the elemental fire to a glowing coal...» (p. 128_{16}).

Même après les explications de Mr Gairdner le sens du passage n'est pas clair. Malgré soi, on craint que le secret de la solution ne soit pas encore trouvé... Et d'abord, le texte imprimé est-il sûr ? Il aurait besoin d'être contrôlé. Car voici comment le passage qui nous occupe est reproduit dans le *Itḥāf as-sādat*, où il est cité, V, 138^{10} sqq., (et II, 738) :

[...] وانما الواصلون صنف رابع تجلى لهم ايضاً ان هذ المطاء موصوف بصفة لا تنافي (3) الوحدانية المحضة والكمال البالغ وان نسبة هذا المطاء الى الموجودات الحسية نسبة الشمس في الانوار المحسوسة منه فتوجهوا من الذي يحرك السموات ومن الذي امر بتحريكها الى الذي فطر السموات وفطر الامر (4) بتحريكها فوصلوا الى موجود منزه عن كل ما ادركه بصر الناظرين وبصيرتهم (*Itḥāf*, V, 138^{10} sqq.).

On ne peut pas dire que ce dernier texte soit plus sûr que le texte imprimé du *Miš-kāt*, reproduit plus haut, même en admettant que l'auteur du *Itḥāf* l'ait transcrit di-

---

(1) i. e. The Angel who moves the outermost Sphere in obedience to the Being called *al-muṭā'*.

(2) i. e. The Being called *al-muṭā'* himself.

(3) *Itḥāf*, II, 73_7: لا تتناهى في.

(4) *Itḥāf*, II, 73_5: الارض.

rectement d'un manuscrit du *Miškāt* (1). Car plusieurs de ses variantes sont suspectes. Ainsi la lecture لا تنافي a contre elle l'absence de la négation لا dans le passage du *Ḥayy* d'Ibn Ṭoufayl (éd. Gautier, page 14_1) que cite Mr Gairdner, p. 146. Quoi qu'il en soit, l'existence de deux recensions aussi différentes une fois constatée, les conclusions de Mr Gairdner ne sauraient être toutes admises avant que l'on ait établi le texte du *Miškāt* à l'aide des manuscrits.

P. S. — L'hésitation était justifiée. Voici, en effet, quel est le texte du passage en question dans les cinq manuscrits suivants de Constantinople, examinés à la hâte en septembre 1922 et août 1923 :

A = ms nº 1377 de la Bibliothèque Chahīd ʿAlī Pacha : copie non datée, paraissant remonter au XVIIme s.

B = ms nº 650 de la Bibliothèque Bechīr Āġa (à la Soulaymaniyya) : copie datée de 806 H. [= 1403-4].

C = ms nº 1683 de la Bibliothèque Kuprulu : copie datée de 739 H. [= 1338-9].

K = ms nº 860 de la Bibliothèque Kuprulu : copie datée de 997 H. [=1588-9].

S = ms nº 734 de la Bibliothèque Soulaymaniyya (*waqf* de la mosquée) : copie non datée, presque complètement vocalisée, soigneusement calligraphiée.

I = le texte du *Itḥāf* reproduit *supra*, p. 7.

واما الواصلون صنف a رابع تجلى لهم b ان هذا المطاء ايضا موصوف c بصفة ينافي d الوحدانية المحضة والكمال البالغ e لسر f لا يحتمل الكتاب g كشفه وان نسبة هذا المطاء نسبة الشمس في الانوار h فتوجهوا من الذي حرك i السموات ومن الذي امر بتحريكها k الى الذي فطر السموات وفطر الامر l فوصلوا الى موجود منزه m عن كل ما ادركه بصر من قبلهم فاحرقت سبحات وجه الاول الاعلى جميع ما ادركه بصر الناظرين n وبصيرتهم o اذ وجدوه مقدسا منزها عن جميع p ما وصفناه من قبل

a تجلى لهم ايضا : BK تجلى لهم b—ACIS. وانما الواصلون فصنف K واما الواصلون صنف : B واما الواصلون صنف
c—S هذا المطاء نسبة ACI هذا المطاء ايضا موصوف : BK هذا المطاء موصوف C. — يتجلى لهم ايضا AIS
d—B ينافي CK تنافي I لا تتناهى في I² *omisit* A.—e والكمال البالغ BCIK : والكمال المحض البالغ
A. — f لسر BCK : بسر A. — g الكتاب BC : هذا الكتاب AK. — h في الانوار ABCIS : الى الانوار
K. — i الذي حرك B : الذي يحرك ACIK الذين تحرّك (*sic !*) S. — k الذي امر بتحريكها BCIKS : الذي هو
I وفطر الامر بتحريكها S وفطر الامر بتحريكها AC وفطر الامر بتحريكها : BK ونظر الامر l — A. امر بحريكها

---

(1) L'auteur du *Itḥāf* dit (II, p. 3⁸) qu'il a utilisé le *Miškāt al-Anwār* d'Algazel. Il parle certainement de l'opuscule dont s'occupe Mr Gairdner, comme le montre l'examen des citations suivantes : *Itḥāf*, II, 72_6 (cf. édit. 1325-1907 du *Miškāt*, p. 56^2), 73^{15} (*M.*, 56^4, 59), 259^{14} (*M.*, 41^3) ; IV, 516_9 (*M.*, 36^{13}) ; V, 137_5 (*M.* 56^4, 59) ; IX, 123_5 (*M.*, 38_5), 552_{10} (*M.*, 33^6); X, $182^{16,22}$ (*M.*, $39_{9,5}$). Au contraire, le مشكاة الانوار في لطائف [الاخبار] dont il parle au tome I, p. 42_2 sqq., et qu'il dit avoir chez lui, est un autre opuscule. — Les manuscrits mentionnés par Brockelmann, *Gesch. d. arab. Litt.*, I, p. 423, nº 34, contiennent tantôt l'un et tantôt l'autre.

اوّصلُوا الى موْجودٍ C فوصلوا الى كل موجود بزه: ABIK وفطر الارض بتحريكها I². — m فوصلوا الى موجود منزه
مُنزّهٍ S. — n بصر الناصرين ... بصر من قبلهم فاحرقت B (avec بصر الناصرين), K (avec بصر ما ادركه
C. — o ما ادركه نظر الناظرين IS ما ادركه بصر الناظرين A ما ادركه بصر من تخيله فاحرقت ... نظر الناظرين: (الناطرين
وبصيرتهم BCIKS : *om.* A. — p مقدسا منزها من جميع BK مقدسا منزها عن جميع C قدّوسا منزها عن جميع A
مُنَزّهًا مقدساً من جميع S.

Ce texte-ci, qui aurait besoin d'être contrôlé par d'autres manuscrits (1), confirme quelques points de la pénétrante analyse de Mr Gairdner. Par contre, plusieurs de ses explications perdent l'apparence même de base que leur fournissait le texte imprimé (2).

Espérons que le problème sera repris. Cela est d'autant plus souhaitable que la voie de solution a été, je le crains, mal orientée. N'oublions pas que les *Philosophes* rejetaient tout Attribut *zā'id* « en plus de » l'Essence divine : Algazel lui-même nous l'apprend (*Tahāfot*, [éd. 1303 H.], p. 41 ; *Iqtiṣād* [éd. d'Al-Qabbāniy, sans date], p. 49²). Or, celui qui considère les sphères comme mues par un ange *obéissant* en cela à un *commandement* de Dieu, celui-là n'admet-il pas une Volonté ? d'où atteinte portée à l'Unité divine pure et simple... Tandis que les *Philosophes*, eux, enseignent que « le rapport que le mnode éternel a avec Dieu est le rapport du causé à la cause, *le rapport de la lumière au soleil* » (*Iqtiṣād*, loc. cit.)... Que l'on relise maintenant les deux dernières pages du *Miškāt*, et l'on sera moins tenté de s'inscrire en faux contre l'accusation formulée dans le *Kašf* par Ibn Roušd — et dans le *Tahāfot at-Tahāfot*, p. 36¹⁵ et p. 67¹⁹.

3. — IGNAZ GOLDZIHER. **Streitschrift des Gazâlî gegen die Bâtinijja-Sekte** (*Veroeffentlichungen der De Goeje-Stiftung*, N° 3). Un volume in-8°, de 112 + 82 pages. Leiden, Buchhandlung und Druckerei vormals E. J. Brill, 1916.

Vers la fin de 487 H. [1094], alors qu'il enseignait encore à Bagdad, Algazel composa, à la demande d'Al-Moustaẓhir, récemment proclamé calife, un écrit polémique dirigé contre les Bāṭiniens ou Ta'līmites (p. 25). C'est le *Kitāb Faḍā'iḥ al-Bāṭiniyyat wa-Faḍā'il al-Moustaẓhiriyyat* appelé aussi, par Algazel lui-même, *Al-Moustaẓhiriy* (p. 14). L'ouvrage, dont on ne connaissait guère que le titre, est contenu dans le ms *Or.* 7782,

(1) C'est de propos délibéré que j'ai préféré, en général, les variantes de B. Non pas seulement parce qu'il est relativement ancien ; mais aussi, j'allais dire surtout, parce que ses leçons les plus anormales (*a*, *b*, etc.) sont de celles que j'ai rencontrées assez fréquemment dans quelques très bons manuscrits d'autres ouvrages d'Algazel. Cependant comme la comparaison entre A, B, C, K et S n'a guère porté que sur le passage qui nous occupe, cette préférence doit être regardée comme provisoire.

(2) Par exemple, quelques-unes de celles reproduites *supra*, p. 7.

un « unicum » (1) acquis par le British Museum en Novembre 1912. Grâce à une reproduction photographique que lui donna Mr H. F. Amedroz en Janvier 1914, le regretté I. Goldziher en put étudier le texte. C'est le résultat de cette étude qu'il a publié avec l'appui et le concours du Professeur Snouck Hurgronje — concours que Goldziher se plaît à reconnaître comme une collaboration (p. 35).

Goldziher a cru devoir s'abstenir de donner une édition complète, il ne dit pas pourquoi (p. 35). Il y a suppléé en donnant un exposé sommaire du contenu de l'ouvrage, accompagné de remarques. De plus, les textes caractéristiques ont été reproduits, soit dans les Notes, soit dans un Appendice de 81 pages ; — et leur ensemble représente, si je ne me trompe, une bonne moitié de l'ouvrage.

Le manuscrit étant presque continuellement dénué de points diacritiques, Goldziher y a pourvu avec la compétence que l'on devine, aidée encore, à l'occasion, de celle de Mr Snouck Hurgronje. Qu'il soit cependant permis de suggérer quelques améliorations : *Page* ١, *ligne* ٧, au lieu de تعثر في وجه المراد (ms تعار) il faut lire تغير في وجه المراد (avec un *bā'* et non un *yā'*, comme on écrit souvent) : cf. le texte du *Iḥyā'*, tel qu'il est reproduit dans le *Itḥāf*, IX, 385_5 et en marge *ibid.*$_7$ (écrit avec un *yā'* dans l'édition 1326 H. du *Iḥyā'*, IV, p. 172^{12}) ; et cf. le *Tahāfot*, éd. 1303 H., p. 21^6. — *P.* ٢, *l.* ٥, les mots à restituer pourraient très bien être : الى يفاء . (Cf. dans le *Mounqiḏ*, p. 2_4 : « من حضيض التقليد الى يفاء الاستبصار ; et dans le *Miḥakk an-Naẓar*, p. 3_3 : الى يفاء الاطلاء ... عن حضيض التقليد). — *P.* ٢, *l.* ١٤, au lieu de واستغبوا كلامه ne serait-il pas mieux de lire : واستغثوا كلامه ? cf. le *Tahāfot*, 5_3 (où il faut lire مستغث) ; *Al-Iqtiṣād*, p. 93_5. — *P.* ٧, *l.* ٩ , au lieu de ويفرّوا عنه, lire : ونفروا عنه . — *P.* ١٩ , *l.* ١٧, au lieu de باهت الضرورة (ms باهب) je préférerais lire ناهب الضرورة . — *P.* ٢٠, *l.* ١٦, au lieu de منطبعا في جسم , lire : منطبعا في جسم , car c'est cette dernière forme qui revient constamment dans la XVIIIme Question du *Tahāfot*, par ex. à la page 75. — *P.* ٢٠, *l.* ١٧, au lieu de يتبع (ms يسع), je préférerais lire simplement يتبع (1re forme) — *Page* 54, *note* 2, *ligne* 2, au lieu de والوحدة لازمة مذهب التعاير, il faut lire : والوحدة لازمة مذهب التعاير . Et à la *ligne* 5, au lieu de الفرقة التي تلازم الوحدة كلمتها il faut lire : الفرقة التي تلازم الوحدة كلمتها. Il semble que le texte est incomplet ou notablement incorrect

---

(1) « Sie umfasst 111 Blätter zu je 17 Zeilen, 18.8 × 15.1 cm. und wurde im Rabī' II d. J. 665 d. H. (Januar 1267) angefertigt. Sie entbehrt fast durchgehends der diakritischen Punkte. Vom Anfang fehlt eine Seite ; auch fol. 4 *b* (fehlen 9 Zeilen unten), 5 *a* (fehlen 10 Zeilen u.) 16 *a* (fehlen 6 Zeilen u.) weisen Textlücken auf. Der fol. 3 *b* beginnende Texte ist von kundiger Hand nach einer guten Vorlage sorgfältig korrigiert und mit zwei anderen Handschriften deren eine mit ح, die andere mit ط bezeichnet ist, kollationiert worden. Die aus diesen Exemplaren notierten Varianten sind in der Regel interlinear eingetragen. Anscheinend von anderer Hand sind am Rande hin und wieder kurze Hinweisungen und Inhaltsangaben angefügt. Ein, übrigens auch in der Einleitung des Verfassers gegebenes Kapitelverzeichnis (fol. 2 *b*) ist von späterer Hand vorangestellt » (p. 34).

page ١٧ 4-5 et *page* ٢٣22 (cf. ٢٥20).— Quelques fautes d'impression çà et là : *p.* 24,*n.* 2 (lire من au lieu de هن) ; *p.* 32, *n.* 2 ; *p.* 43, *n.* 1 — P. 19, n. 2, l. 3, dans le texte du *Tahāfot*, au lieu de اكثر ممن , lire : اكثر من ضربه ممن .

L'*Introduction* de Goldziher, est-il besoin de le dire, est riche en renseignements, soit sur les circonstances historiques de la polémique, soit sur les origines du *Moustaẓhiriy* (1) soit surtout sur les doctrines en cause. Voici comment est caractérisée l'attitude d'Algazel vis-à-vis du *Ta'līmisme* :

« Den Ġazāli reizte zum energischen Widerspruch,... nicht *die* Seite des bāṭinitischen Systems, der die Sekte diesen Namen verdankt. Vielmehr ist es ihre Lehre über *taḳlīd*, die in ihm vom Anbeginn seiner lehrenden Tätigkeit bis in die späteste Periode seiner Bekehrung zum Ṣūfītum, das Interesse für die Bekämpfung der ismā'īlitischen Bāṭiniten rege erhalten hat (2). In dieser Abzweigung des šī'itischen Islams bildet ja die gedankenlose Befolgung der Lehre *eines unfehlbaren Imam* als einzig berechtigter Lehrautorität, das *ta'līm*, wie Ġazālī diese Gedankenrichtung am liebsten nennt, das *Unterrichten* im Gegensatz zu selbständigem Ergründen noch in schärferer Ausprägung als bei den imāmitischen Šī'iten, den hervorragendesten Charakterzug des Bekenntnisses, dem es auch die eine ihrer Benennungen: *al-ta'līmijja* verdankt. Das taḳlīd in dieser Sekte unterscheidet sich von dem jurare in verba magistri, insofern dies auch in sunnitischen Kreisen zur Geltung gekommen ist, dadurch, dass in letzteren die durchaus nicht als unfehlbar anerkannte Autorität, der das taḳlīd gilt, von dem unselbständigen Bekenner unter den Lehrautoritäten im Sinne eines zuverlässigen Führers frei gewählt wird, während dies Verhältnis im Bekenntnis der Bāṭinijja einer *bestimmten* Persönlich-

---

(1) Le même « Nebentitel » *Moustaẓhiriy* a été donné, note Goldziher, p. 14, n.3, au حلية العلماء في مذاهب الفقهاء de Aboū Bekr aś-Šāśiy († 507 / 1113) collègue d'Algazel à la *Niẓāmiyyat*. — En voici un autre : كتاب المستظهري في الامامة وشرايط الخلافة qui aurait été composé, à la même époque, par يعقوب بن سليمان بن داود الاسفرايني († 20 Ḏou'l-Q. 488 H./1095), bibliothécaire de la *Niẓāmiyyat* : d'après les طبقات الشافعية de الاسنوي, ms 116 de la Bibliothèque Orient. de l'Univers. St Joseph (décrit dans les *Mélanges*, t. VI, p. 281), p. 27.

(2) Goldziher n'exagérerait-il pas un peu, ici et ailleurs (p. 1, p. 10, etc.) la préoccupation qu'aurait eue Algazel de combattre tout *taqlīd* ? Il aurait tort de caractériser Algazel comme « Gegner jedes wie immer gearteten taḳlīd » (p. 10) s'il prenait le mot *taqlīd* dans son sens général. Car, déclare Algazel dans son *Mounqiḏ*, pp. 22 sqq., il faut reconnaître notre besoin d'un maître, et d'un maître infaillible, « mais notre maître infaillible est Mahomet ». Et cette idée se rencontre déjà, bien entendu, dans le *Moustaẓhiriy* : cf. le Texte n° 13, p. ٢٥13. Sur ce point, la pensée d'Algazel est ferme : ni le *taqlīd* seul ni la raison seule ne suffisent pour les sciences religieuses, il faut recourir aux deux : فالداعي الى محض التقليد مع عزل العقل بالكلية جاهل والمكتفي بمجرد العقل عن انوار القرآن والسنة مغرور فاياك ان تكون من احد الفريقين وكن جامعاً بين الاصلين (*Iḥyā'*, III, 1 [éd. 1326 H.], p. 14²).

keit, mit dem Motiv ihrer von Gott inspirierten Unfehlbarkeit mit dogmatischer Nötigung zu gelten hat » (pp. 5-6).

Ce n'est pas seulement dans le *Moustaẓhiriy*, mais encore dans les autres ouvrages connus d'Algazel que Goldziher a étudié la pensée du polémiste anti-bāṭinien (1). Aussi son Introduction est-elle une contribution précieuse à la biographie et surtout à l'histoire de l'activité littéraire (2) d'Algazel. Encore ici plusieurs suggestions sont dues à Mr Snouck Hurgronje (3).

L'*Analyse* du *Moustaẓhiriy* occupe environ 80 pages. Goldziher ne s'est pas astreint à résumer d'un pas égal les raisonnements d'Algazel. Il les a passés rapidement en revue ou bien il les a examinés dans le détail, suivant l'intérêt qu'il leur découvrait (4). Et il a ajouté des remarques personnelles dont les lecteurs lui seront très reconnaissants, — mais qui ne sont plus d'Algazel,

Somme toute, l'ouvrage de Goldziher répond bien à son titre. Il ne rend pas inutile la publication éventuelle du texte entier du *Moustaẓhiriy*. Mais même après celle-ci il conservera le meilleur de son intérêt, et longtemps encore, sans aucun doute, il pourra être complété, mais non pas remplacé (5).

---

(1) Goldziher ne cite pas le *Ǵawāhir al-Qour'ān* où justement Algazel mentionne son *Moustaẓhiriy* et plusieurs autres de ses ouvrages écrits contre les Bāṭiniens (p. 26^{2} de l'édit. du Caire, 1329 H.).

(2) Page 27, n. 3, Goldziher retarde trop la composition du *Qoustās* (parce qu'il n'en trouve pas mention dans les passages du *Moustaṣfā* où Algazel avait occasion de le nommer). Certainement le *Qoustās* est antérieur au *Moustaṣfā*, puisqu'il est cité dans le *Fayṣal* (éd. 1901. p. 12^{3}, 16^{7}), opuscule d'Algazel que Goldziher lui-même a trouvé mentionné dans le *Moustaṣfā*, I, p. 185^{1}.

(3) La remarque de la page 16^{7} est confirmée encore par un ms du *Iḥyā'* appartenant à la Biblioth. Orient. de l'Université St Joseph : il porte simplement وقد ذكرنا في المستظهري ما يشير الى... (II, f. 67^{r}, l. 10), avec le *Itḥāf*, VI, 122^{10}, contre le *Iḥyā'* imprimé.

(4) Plusieurs passages sont étudiés deux fois : d'abord dans l'*Introduction* et ensuite dans l'*Analyse*. Par ex. le texte nº 13 est résumé (trop brièvement) à la p. 54, et aussi à la p. 20 (où, à la note 1, il faut lire : Texte Nr. 13, au lieu de... 12). Ni l'une ni l'autre page ne saurait suppléer à la lecture du texte même, car l'on n'y retrouve plus la précision avec laquelle Algazel discerne quel est le rôle de l'enseignement dans les diverses sciences. Algazel distingue soigneusement, par exemple, les sciences qui sont fondées sur l'autorité d'un maître infaillible, v. g. la science des choses de l'autre vie, et les sciences où le maître est indispensable, mais pourrait être le plus vicieux et le plus menteur des hommes, v. g. l'arithmétique, la géométrie : dans ces dernières, le maître ne prouve pas les vérités par son autorité, mais il les prouve suivant leur méthode, et le disciple, ainsi mis sur la voie, et réfléchissant, une fois l'esprit éveillé, saisit les vérités à l'égal du maître.

(5) L'absence de tout Index diminue notablement l'utilité de l'ouvrage.

4. — Michael Asin et Palacios, in Universitate Matritensi arabicæ linguæ ordinarius professor. **Logia et Agrapha Domini Jesu apud Moslemicos, asceticos præsertim, usitata** (= *Patrologia Orientalis* de R. Graffin - F. Nau, tome XIII, fascicule 3), fasciculus prior. In-4°, de 101 pages. Paris, chez Firmin-Didot; et Fribourg-en-Brisgau, chez Herder, 1916.

C'est encore Algazel qui fournit les premiers matériaux du recueil de *Logia* et d'*Agrapha* entrepris par Mr M. Asín y Palacios. Les paroles de ʿIsā citées dans le *Iḥyāʾ* ont toutes été relevées par Mr Asín (p. 10[3]), et ce sont elles qui remplissent le premier fascicule, soit 103 numéros (1). Seulement elles y deviennent *Logia et Agrapha* Domini Jesu, pour la raison que *ʿIsā* est le nom arabe par lequel les Musulmans désignent Jésus-Christ. N'eût-il pas été préférable de garder le nom ʿIsā ? Car enfin, du personnage prophétique ʿIsā, *tel que le décrivent* les musulmans, et du véritable Jésus-Christ, l'identité est réelle *vago modo*, mais c'est tout.

Il est vrai que Mr Asín fait moins difficulté d'accepter comme nous renseignant sur Jésus-Christ ce que les auteurs musulmans racontent de ʿIsā. Il écrit que les *logia* et *agrapha* doivent être acceptés comme des « documenta christiana cujusdam non spernendæ antiquitatis quæ per insperatam viam, per moslemos nempe, ad nos usque pervenerunt » (p. 6). Mais il ne donne de cette appréciation qu'une preuve indirecte et générale, à savoir, l'influence connue du christianisme et de ses moines sur Mahomet et les mystiques musulmans. C'est trop peu, à moins qu'on n'atténue, comme le fait Mr Asín lui-même, l'affirmation précédente, et que l'on ne se contente de conclure à une origine généralement chrétienne : « origo generatim christiana verborum et exemplorum quæ a moslemicis scriptoribus afferuntur utpote a Domino Jesu prolata vel facta » (p. 8). Mots dont le sens est encore minimisé par Mr Asín dans la note suivante (*ibid.*, n. 3) : « Dixi *generatim* ut alias fontes non excluderem, rabbinicas, scilicet, aut græcas præchristianas, vel etiam buddhicas, quæ, etsi raro, assignari possent ut origo remota verborum factorumque quorumdam Jesu Domino a moslemis tributorum ». Nous voici loin de l'affirmation pure et simple que les paroles attribuées à ʿIsā par les auteurs musulmans

---

(1) D'autres ouvrages d'Algazel sont utilisés à l'occasion dans le cours du premier fascicule, et le seront encore dans les fascicules suivants. Voir la liste des sigles, pp. 13 - 17.— P. 16 : la رسالة الغزالي الى ملكشاه في العقائد ou *Algazelis epistola ad imperatorem Malikshāh, de dogmatibus moslemicis*, éditée au Caire en 1325 H. (=RA), est adressée en réalité non pas à Malikśāh, mais à son fils Mouḥammad. Car Malikśāh mourut en 485 H., et à cette date Algazel, qui enseignait à Bagdad, n'avait pas encore composé le *Iḥyāʾ*, lequel est cité à la page 69[6]. L'éditeur égyptien n'a pas pris garde que, p. 61[4], c'est-à-dire au début de l'opuscule, le destinataire est appelé محمد بن ملك شاه. — Du reste, cette رسالة est identique aux premiers chapitres du التبر المسبوك ou *Aurum nativum liquefactum* auquel Mr Asín (p. 17) donne le sigle TM.

seraient des *logia* ou des *agrapha* de Jésus-Christ — affirmation que Mr Asín ne formule point, mais que l'on aurait pu croire indiquée par le titre même de son recueil.

Mr Asín signale les passages des évangiles auxquels semblent se rapporter les *logia* ou *agrapha* recueillis par lui. Il n'assume pas cependant la tâche de découvrir s'ils proviennent de telle ou telle source, de tel ou tel apocryphe, connu ou inconnu (p. 9). Il laisse ce soin aux biblistes, se réservant pour lui celui de collectionner (1), de traduire (2), en un mot de fournir des matériaux aux professionnels du Nouveau Testament. Et si ces derniers estimaient les matériaux de médiocre qualité, il aurait du moins la consolation, nous dit-il, de mieux faire connaître, d'abord, quelle conception se sont faite de Jésus-Christ les ascètes musulmans et ensuite de faire éclater à tous les yeux l'influence de l'ascèse chrétienne sur la mystique musulmane (p. 12).

C'est à ce dernier point de vue, en effet, que le recueil de Mr Asín aura son utilité la plus immédiate. Là-dessus, bien entendu, le lecteur ne sera pas encore complètement documenté. Il aimerait, par exemple, savoir quel rôle jouent les paroles et les exemples de ʿIsā chez Algazel. Jouissent-ils ou non d'une autorité spéciale ?... Quelle place occupent-ils ? (3). Leur contenu ressemble-t-il à celui des innombrables « dits » consignés dans le *Iḥyā'* ? (4). Sur quels sujets Algazel cite-t-il des paroles de ʿIsā ? (5) etc, etc. Souhaitons que Mr Asín éclaire ces questions avant de clôre son recueil.

---

(1) MM. Ribera, Alarcón et Massignon ont gracieusement communiqué à Mr Asín (p. 12) quelques textes recueillis par eux dans divers ouvrages (autres que le *Iḥyā'*, dont Mr Asín a fait le dépouillement complet : cf. p. 10).

(2) On sait que Mr Asín est l'un des meilleurs traducteurs de textes arabes théologiques ou mystiques que compte actuellement l'orientalisme.

(3) Dans des chapitres où les paroles de Mahomet sont groupées à part et mises à la place d'honneur, les paroles de ʿIsā sont mêlées à celles de califes, docteurs, saints personnages. Voir, par exemple, dans *Islamische Ethik*, I, c'est-à-dire dans la traduction, faite par H. Bauer, du 37me livre du *Iḥyā'* (cf. *infra*, nº 10), les pages 10, 63.—Le nº 1 du recueil Asín se trouve bien parmi les اخبار (non les آثار); mais justement Mr Asín remarque que, dans le *Itḥāf*, I, 106^{19}, manque le mot عيسى, comme si la parole citée devait, de même que celles qui l'entourent, être attribuée à Mahomet.

(4) Avec le nº 26 (*Iḥyā'*, III, 81^{4} = *Itḥāf*, VII, 455^{6}) قال عيسى عليه السلام العبادة عشرة اجزاء تسعة منها في الصمت وجزء في الفرار من الناس comparer la parole suivante (*Iḥyā'*, II, 59_{14}) : وقال عليه الصلاة والسلام العبادة عشرة اجزاء تسعة منها في طلب الحلال.

(5) En examinant les références de Mr Asín, on remarque qu'aucun des numéros de son recueil n'est pris au كتاب قواعد العقائد, ni au كتاب اسرار الطهارة, ni au كتاب اسرار الصلاة ومهماتها, ni au كتاب اسرار الزكاة, ni au كتاب اسرار الصوم, ni au كتاب آداب تلاوة القرآن..., c'est-à-dire aux livres du *Iḥyā'* traitant *ex professo* des dogmes, de la purification, de la prière (*ṣalāt*), de l'aumône, du jeûne, de la récitation du Coran, etc.

Au début de son Avis au Lecteur, Mr Asín récuse comme n'ayant pas beaucoup de valeur le jugement suivant porté par d'Herbelot [au XVIIe siècle] dans sa *Bibliothèque Orientale*, p. 294 *b* : « Les Mahométans mettent dans l'Evangile tout ce qui leur plaît, et ils en citent des passages qui ne s'y trouvent point. [...] Car il est vrai de dire que tout ce que les Musulmans citent de l'Evangile, soit historique, soit doctrinal, a quelque fondement dans le même Evangile : mais il lui donnent toujours quelque nouveau tour, afin qu'il ne paraisse pas qu'ils l'ont emprunté des Chrétiens, et pour persuader aux ignorants qu'ils ont entre leurs mains les vrais originaux ... »

Il y a, de fait, quelque exagération dans ces paroles de d'Herbelot... Mais n'y en aurait-il pas aussi dans la réaction de M. Asín ?

Les Musulmans, en général, malgé leur respect pour le prophète ʿIsā, et leur estime pour le *Inǧīl*, livre révélé, ne se préoccupent guère de contrôler, d'approfondir la connaissance qu'ils en ont... Encore moins, hélas ! songent-ils à étudier la personne et la doctrine de Jésus-Christ telles qu'elles sont présentées dans les Evangiles. La lecture ou même la seule possession des Evangiles, au contraire, est loin d'être recommandée par de grands docteurs comme Ibn Rouśd († 520 H. = 1126), le grand-père d'Averroès (1). Et c'est un fait que les exemplaires des Evangiles conservés dans les bibliothèques publiques d'Orient sont relativement très rares, alors que les exemplaires du Coran y foisonnent, avec leur escorte obligée de commentaires et de supercommentaires.

Mr Asín me paraît trop optimiste. Il écrit : « exceptis quidem paucissimis verbis in quibus evidentissime patet scriptoris scopus, ut ita dicam, moslemicus, negationis scilicet Christi divinitatis (qui vero scopus secundarius est), doctrina, quæ in cæteris omnibus verbis Jesu adscribitur, pure evangelica (quod ad spiritum, ut aiunt, attinet) · proculdubio est censenda, nec ad dogmata sive christiana sive moslemica, vel inficianda vel asserenda quomodocumque afferuntur, sed tantum ut disciplina moralis, ascesis, concupiscentiæ mortificatio, aliaque hujusmodi topica ascetismi moslemici, Jesu qui uti verus propheta colitur auctoritate roborentur. Ergo si nullum commodum nullaque apologetica utilitas in tali veritatis evangelicæ supposita corruptione ab scriptoribus moslemicis ingerenda probari possunt, proculdubio sequitur *logia* Domino Jesu ab ipsis adscripta quodammado connecti cum certa traditione christiana, apud ecclesias orientales, orthodoxas vel heterodoxas, vigenti ante sæculum septimum a Christi nativitate. Hanc vero traditionem non dico ab omni erroris macula puram esse, quinimo ab ipsis traditionistis deturpatam, quamvis non ex professo, sed tantum propter indeclinabilem alterationem omni transmissioni orali inhærentem...» (pp. 5-6).

Ces lignes contiennent trop d'imprécisions. Les musulmans ont en général une

---

(1) «Ne pas acheter l'Evangile», est-il dit dans le جامع البيان والتحصيل, manuscrit du Caire (Cf. *supra*, p. 40, n. 4). La raison donnée est que la religion musulmane a abrogé la religion chrétienne.

mentalité plus anti-chrétienne que ne semble le supposer Mr Asín ; beaucoup de leurs traditionnistes (1) ont un souci médiocre de la vérité quand elle leur déplaît ; et les paroles de 'Isā ne semblent pas relatées avec une sollicitude particulière... Si quelques lecteurs de Mr Asín ignoraient ces points, ils courraient risque de donner aux *Logia et Agrapha* une importance qu'ils n'ont pas. Mais tous seront reconnaissants à Mr Asín de la contribution précieuse qu'il apporte à l'histoire religieuse de l'Orient (2).

5. — The Rev. W. R. W. Gardner, M. A. **Al-Ghazali**. First edition (*The Islám Series*, General Editor : The Rev. Canon Sell, D. D., M. R. A. S.). Un vol. in-12 de 112 pp. The Christian Literature Society for India, Madras (Post Box 501, Park Town), Allahabad, etc., 1919. (Price : 10 Annas).

La monographie de plus de cent pages in-12 que le Rev. W. R. W. Gardner a consacrée à Algazel n'est pas sans mérite. Aucune Préface ni Avant-Propos n'en indique le but précis ; mais l'énoncé même des chapitres « Biography (p. 1), His Religious Experiences (p. 30), Al-Ghazali's Theological Position (p. 47), Al-Ghazali as Sufi (p. 64), Al-Ghazali as Thinker and Expositor (p. 86), Appendix [bibliographique] (p. 105) » montre que l'auteur voudrait nous faire connaître la mentalité religieuse de cet Algazel dont manifestement il parle avec sympathie. « He was better than his creed, dit-il en terminant, and the goal to which he sought to lead men was indeed noble and sublime » (p. 104).

Nous avons peu de détails sur la vie d'Algazel. Le Rev. Gardner a résumé assez fidèlement la notice bien connue que lui consacre As-Soubkiy dans ses *Ṭabaqāt* (3). Il l'a contrôlée cependant, surtout en ce qui concerne les onze années (488 H. — 499 H.) de retraite qui séparèrent les deux périodes d'enseignement public. On sait que sur ces onze années les renseignements des historiens arabes sont vagues et difficiles à concilier. Voici à peu près les conclusions adoptées.

Algazel, ayant quitté Bagdad en D.'l-Q. 488 H. (p. 12[1]), arriva à Damas en 489 H.

---

(1) Algazel, ne l'oublions pas, est du cinquième siècle de l'Hégire, onzième de l'ère chrétienne.

(2) Mr D. B. Macdonald, dans son article su 'Isa paru dans la 26me Livraison (1921) de l'*Encyclopédie de l'Islām*, II, pp. 558-560, oublie de mentionner la publication de Mr Asín. — Par contre, il rappelle, p. 560b, qu'un « précieux recueil » des dires et des actions de 'Isā, « provenant de l'*Iḥyā'*, a été publié par Margoliouth dans *Expository Times*, V (1893-4), 59, 107, 177, 503, 561. » Et M. Asín, p. 9, là où il nomme ses devanciers, ne signale pas le travail de Margoliouth.

(3) L'émule d'Algazel nommé « Al-Kiyâ' » par l'auteur (p. 8) — et par Brockelmann, *Gesch. d. ar. Lit.*, I, 390 — est appelé Ilkiyā (إلكيا) par Al-Isnawiy (ms cité *supra*, p. 11, n. 2).

(p. 22_{10}). Pendant deux ans il mène, en Syrie, la vie de faqīr (p. 23^{3}) : retraite à Damas, visite à Jérusalem, visite à Hébron, pélerinage aux « cités saintes » du Ḥigāz, nouvelle période de vie retirée, à peu près certainement en Syrie et probablement à Damas, telles auraient été les occupations de ces deux années (p. 23). Vers Śa'b. ou Ram 490 H. il serait rentré dans une « semi-public life » et aurait commencé à enseigner dans la *zāwiya* du cheikh Naṣr, connue depuis sous le nom de *zāwiya* d'Algazel, à Damas (p. 24). Combien de temps dure cet enseignement, nous ne savons pas. Finalement Algazel s'enfuit de Damas et reprit sa vie errante, mais non plus, « we surmise », comme faqīr (p. 24). Peut-être est-ce à cette époque qu'il serait allé en Egypte, visitant le Caire et Alexandrie, où il serait resté quelque temps (*ibid.*), bien que son projet d'aller en Occident doive, semble-t-il, être placé plus tard (p. 25). D'Alexandrie, nous ne savons pas où il se rendit. Durant les années qui suivent, il revisite Bagdad, où il prêche, tient *maǰlis*, et enseigne le *Iḥyā'*, mais sans être professeur régulier à la *Madrasat* ; il passe à Hamadân au moins le temps de composer un livre en réponse à une question qui lui est posée ; mais c'est probablement à Ṭoūs, sa patrie, que s'écoule la plus grande partie de ses dernières années de « retirement » (p. 25). Enfin, en Ḏ. 'l-Q. 499, sur les instances de Faḫr al-mulk, il va reprendre l'enseignement public, à la *Niẓāmiyyat* de Naysāboūr (p. 27). — On voit la méthode : garder comme acquis les faits racontés par les biographes, sauf à modifier les dates afin que tout concorde. Peut-être y a-t-il excès, notamment en ce qui concerne le voyage à Alexandrie.

Les « expériences religieuses » d'Algazel sont décrites d'après le *Mounqiḏ*, lequel est résumé, dramatisé, et interprété. La crise de scepticisme est ainsi expliquée : « It was not that he doubted the teachings of the faith in themselves, but that he did not feel that there was any assurance or proof that these teachings were correct » (p. 31). — J'avoue ne pas comprendre ici cette distinction (1). En tout cas elle n'est pas d'Algazel, qui dit nettement : وانكسرت على العقائد الموروثة (2) et انا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال (3). Dites, si vous le voulez, qu'Algazel n'accepta pas les doutes qui l'agitaient ; mais ne dites pas que ces doutes ne touchaient pas, au moins par contre-coup, aux enseignements de la foi pris en eux-mêmes.

L'attitude d'Algazel à l'égard des Moutakallimīn, dans le *Mounqiḏ*, est plus respectueuse assurément que celle du Rev. Gardner (pp. 37 sqq.). Quant à son attitude à l'égard des « Philosophes » elle méritait d'être décrite un peu plus longuement que par ces simples mots : « in them he found no satisfaction » (p. 40).

---

(1) Elle semble influencée par la conception du rôle de la raison dans la foi, que l'auteur *prête* à Algazel : p. 34, p. 47, p. 51, etc.

(2) Edit. 1303 H. [1885-6], p. ٤[4]. — La traduction « I was completely unsettled in my inherited beliefs » (p. 31_{1}) n'est pas assez énergique. Et elle semble indiquer que l'auteur aurait lu *wa'nkasartou*, alors qu'il faut, si je ne me trompe, lire: *wa'nkasarat.*

(3) *Ibid.*, p. ٧[5].

Dans le chapitre sur la « Theological position » d'Algazel (pp. 47-63), sont mis à contribution les ouvrages ou opuscules suivants du théologien musulman : le *Fayṣal*, l'*Iqtiṣād*, le *Maḍnoūn bihi*, le *Minhāg*, la *Risālat al-Waʿẓ*, le *Qoustās*, le *Mīzān*, le *Ilǧām*, le *Ayyouha'l-Walad*. L'analyse de quelques pages du grand *Iḥyā'* eût été préférable. Tel quel le chapitre me semble transformer quelque peu les vraies idées d'Algazel. Ce paragraphe-ci, par exemple : « Thus, Al-Ghazálí's position may be said to be that every one that accepts Islám, accepts it *by faith* ; for reason cannot lead him to it. God's grace, which calls him, when received and accepted, enlightens his reason and gives him the power to understand divine things. The mind willing to obey is the only mind which can have any true knowledge of God. In this Al-Ghazálí stands where all true Christian teachers stand » (p. 53). Il y a beaucoup d'affirmations dans ces lignes ; et plus que je n'en vois dans les passages d'Algazel auxquels se réfère l'auteur dans les pages avoisinantes.

Somme toute, l'opuscule du Rev. Gardner ne nous offre pas encore le tableau exact et suffisamment complet de la doctrine d'Algazel. Les préoccupations apologétiques d'Algazel sont trop négligées ; son attitude à l'égard du *taqlīd* ou des *Moutakallimīn* moulée dans un type conçu en dehors de l'Islām. L'auteur affirme cependant, et avec raison, qu'Algazel fut un vrai musulman.

A la morale d'Algazel l'auteur ne consacre que très peu de place. Il cite l'éloge qu'en a fait Tholuck, puis ajoute très sagement : « Admitting in a general way the truth of the Tholuck's encomium, it is, however, necessary to state that even in his ethical ideas and teachings Al-Ghazálí did not succeed in freeing himself from the prevailing mode of thought which saw in wrong intellectual conceptions of God and the divine nature sins more damnable than any of the vices to which a man might give way » (p. 103). Suit la traduction d'un texte du *Ilǧām* (1) : «Nay, if the common people occupy themselves with the sins of the body it would probably be safer for them than entering into investigation into the knowledge of God (theology). For the end of these is lewdness (*fisq*), but the result of this is umbelief (*shirk*), and God will not pardon the sin of unbelief, though He will pardon anything less than this » (p. 104). Ceci n'est qu'un exemple.

Un utile Appendice de sept pages contient la liste des ouvrages d'Algazel qui ont été imprimés en Égypte principalement dans ces quinze dernières années (2). Les

---

(1) بل لو اشتغل العامي بالمعاصي البدنية ربما كان اسلم له من ان يخوض في البحث عن معرفة الله تعالى فان ذلك غايته الفسق وهذا عاقبته الشرك وان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء (édition de 1303 H./ 1885), p. ٢٦٥).

(2) La *Fātiḥat al-ʿOuloūm* (1322 H., بالمطبعة الحسينية) est-elle omise à dessein ? Tant mieux. Mais alors il aurait fallu en omettre d'autres.

titres arabes sont transcrits (1) puis traduits, et accompagnés d'une brève indication du sujet traité. Sont jugés d'une authenticité douteuse (2) : *Al-Adab fi'd-Dín* (p. 109_{11}), *Al-Qawá'idu'l-'Ashara* (p. 109_3), *At-Tibru'l-Masbuk* (p. 110_{12}), *Mukáshafatu'l-Qulub* (p. 110_8). Les publications faites en dehors de l'Égypte ne sont pas signalées.

6. — A. J. Wensinck. **Bar Hebræus's « Book of the Dove » together with some chapters from his « Ethikon »**, translated, with an Introduction, Notes and Registers. (Printed for the Trustees of the *De Goeje Fund*, nº IV). Un volume in-8º de CXXXVI+ 152 pages. Leyden, E. J. Brill, 1919.

Le *Livre de la Colombe*, petit Directoire spirituel à l'usage des moines, composé en syriaque par le savant prélat jacobite Barhebræus, dans le dernier quart du XIIIme siècle, a été édité à Rome, en 1898, par G. Cardahi. L'*Ethikon* (3), traité de morale et de mystique composé par le même auteur à l'intention de tous les chrétiens, laïques ou moines (p. XIX), a été édité à Leipzig, en 1898, par P. Bedjan, qui lui joignit le *Livre de la Colombe*. Mr Wensinck a traduit en anglais le *Livre de la Colombe* et deux chapitres de l'*Ethikon* (IV, 15 et I, 5) traitant l'un de l'amour de Dieu et l'autre de la musique. Cette traduction est faite avec soin.

Bien qu'il ne soit point nommé dans le titre, Algazel est presqu'aussi bien que Barhebræus le sujet principal étudié par Mr Wensinck. Car ce dernier nous dit, au début de sa courte Préface (p.IV), que les traductions qu'il publie sont dues au désir de rendre plus accessibles les sources du mysticisme syriaque, d'abord pour lui-même et en second lieu à cause de son intime connexion avec le mysticisme musulman depuis son origine jusqu'à Algazel. En effet, Barhebræus lui apparaît comme ayant été « largely recipient » à l'égard d'Algazel. Il espère qu'une traduction d'Isaac de Ninive et une édition du « so-called » Jean Saba montrera dans quelle large mesure les mystiques musulmans sont redevables aux Syriens.

Dans une longue *Introduction*, Mr Wensinck parle de l'origine de ce qu'il appelle le mysticisme et l'ascétisme sémitique. Il n'ignore pas la difficulté du problème — [surtout ainsi posé !] ; et il se rend compte que sa petite contribution ne le solutionnera pas en

---

(1) Lire *Mantiq* au lieu de *Mantaq* (p. 106^5 et p. 106^8) ; — *Naḏhar* au lieu de *Naḏhr* (p. 106^8) ; — *Zandaqa* au lieu de *Zandiqa* (108^6) ; — *Mukáshafatu* au lieu de *Mukáshifatu* (p. 110_{10}).

(2) D'autres identifications seraient à contrôler. — Ainsi, même dans l'édition 1325 H. mentionnée (p. 110), le *Taǵrīd fī Kalimati't-Taw̱ḥīd* est publié non pas sous le nom d'Algazel mais sous celui de son frère Aḥmad.

(3) L'*Ethikon* était connu par le résumé qu'en avait donné Jos. Sim. Assemani dans sa *Bibliotheca Orientalis*, t. II, pp. 303-306.

son entier. Mais, dit-il « I believe however that I am in a better position in view of it than many of my predecessors, because in the last years only the religious elements of the Hellenistic world have been studied and discussed in a thorough way » (p. XXII). — On sent que les études de Mr Wensinck sont influencées par des théories récemment émises sur un domaine voisin.

Il y a cependant un fait très intéressant que Mr Wensinck a sû découvrir. C'est que, pour rédiger l'*Ethikon* et le *Livre de la Colombe*, Bar Hebræus († 1286) a mis largement à contribution le fameux *Iḥyā'* du grand théologien musulman Algazel († 1111). Le fait est indubitable. On aurait souhaité que Mr Wensinck gardât dans sa démonstration une méthode plus rigoureuse (1). Mais les imperfections constatées peuvent mettre en défiance sur les détails, elles ne peuvent infirmer la thèse générale. Celle-ci sera considérée comme certaine ; et l'on s'étonnera même que l'auteur ait consacré tant de pages à nous le prouver (2).

La conclusion que l'on peut retenir avec sécurité, me semble-t-il, c'est le fait brut que Bar Hebræus a utilisé Algazel. Pour quelle raison ? Dans quelle mesure ? Ne le demandez pas au présent ouvrage de Mr Wensinck. Vous n'y trouverez ni une réponse nette ni une mise au point des principaux éléments de la question (3). La science y aurait plus gagné, cependant, qu'aux grandes généralisations —pour le moins prématurées—que Mr Wensinck ne craint pas d'étendre sur une période de quinze et vingt siècles,... parce que Bar Hebræus, écrivant au XIIIe siècle, a mis à profit le *Iḥyā'* composé au début du XIIe siècle. Il y a tout de même des

---

(1) Ainsi, lorsque Mr Wensinck met en regard, pp. CXII sqq., les classifications d'Algazel et de Bar Hebræus, il a tort d'omettre les quelques termes présents chez le premier et absents chez le second. Par contre, il aurait pu ne pas insister sur certaines concordances très simples à expliquer, v. g. celle de la division des péchés en graves et légers (p. CXIII). Je ne parle pas de la division tripartite en péchés contre Dieu, péchés contre le prochain et péchés contre soi-même, notée (p. CXIII) comme présente chez Bar Hebræus et chez Algazel, car justement la division adoptée par Algazel à l'endroit même cité par Mr Wensinck (IV, 15 = 13^5 ; ajouter 3^8) est bipartite : péchés à l'égard de Dieu, péchés à l'égard des serviteurs de Dieu !

(2) Puisque Mr Wensinck n'institue pas une comparaison méthodique et rigoureusement exacte entre les deux ouvrages, les pages CXI—CXXXVI de son *Introduction* ne sont pas aussi utiles qu'elles le paraissent d'abord.

(3) Il n'eût pas été inutile de rappeler que Barhebræus, qui « est avant tout un vulgarisateur..., un savant encyclopédiste » (Rubens Duval, *La littérat. syriaque* [3], 1907, p. 408), mit assez habituellement à contribution les ouvrages d'auteurs musulmans pour ses travaux historiques et scientifiques. Cf. les notices qui lui sont consacrées par Mr l'Abbé Nau dans le *Dictionnaire de Théologie catholique* et par Mr C. Brockelmann dans l'*Encyclopédie de l'Islām*.

idées chrétiennes dans le monde. Et il y a aussi certaines manières de parler de Dieu qui ne tiennent pas plus à l'hellénisme qu'au sémitisme, mais simplement à la nature humaine ! Il est évident que Mr Wensinck n'en tient pas suffisamment compte. Les mots de valeur lui échappent trop souvent (1) tandis qu'il s'appesantit démesurément sur des formules quelconques, indispensables au langage humain ou présentes normalement à l'esprit de tous ceux qui étudient raisonnablement un sujet donné.

Il reste que, grâce à Mr Wensinck, nous savons maintenant qu'Algazel fut mis à profit par Barhebræus, en compagnie des auteurs grecs et syriaques. Parmi ces derniers' sont nommés çà et là dans l'*Ethikon* ou le *Livre de la Colombe* : Evagre, Grégoire le Théologien, saint Basile, Grégoire de Nysse, Jean le prieur (que Mr Wensinck dit être certainement identique avec Jean Climaque), Denys l'Aréopagite ; Hiérothée, « Mar Isaac » (que Mr Wensinck pense être Isaac de Ninive), Jean de Dalyata (dont l'identification est encore douteuse), et enfin les Pères de Scete (pp. XIX-XXI). Mais Algazel n'est pas nommé par Bar Hebræus : c'est au moins ce que je conclus du fait que Mr Wensinck ne signale aucune citation expresse. Il eût été intéressant cependant de savoir de quelle manière sont présentés au lecteur les *emprunts* faits par Barhebræus à Algazel. Mr Wensinck n'en parle guère : peut-être parce que l'idée même d'*emprunt* ne nous acheminerait pas à celle de « syncrétisme oriental » à laquelle conduit, paraît-il (p. XXIII) l'étude du système mystique de Bar Hebræus ; peut-être aussi, hâtons-nous de l'ajouter, parce que la difficulté est grande de préciser.

Hasardons-nous cependant à donner ici un échantillon des passages où Barhebræus semble s'inspirer du *Iḥyā'* d'Algazel.

Ethikon, IV, 4, 8 (p. 362 de l'éd. Bedjan) :

ܘܡܛܠܗܕܐ ܐ̱ܢܫ ܐܡܪ : ܕܒܥܠܡܐ ܡܥܡܘܪܐ ܡܫܬܟܚܢ ܡܬܩܪܒܢܘܬܐ ܠܐܠܗܐ . ܐܪܒܥ ܡܢܗܘܢ ܢܦ̈ܫܢܝܬܐ :
ܘܐܪܒܥ ܦܓܪ̈ܢܝܬܐ . ܘܢܦ̈ܫܢܝܬܐ ܡܢ : ܕܢܦܫܗ ܠܫܠܝܚܘܬܐ ܡܫܬܟܠܠܐ : ܘܠܗܘܢ ܕܠܐܘܪܚܐ . ܘܚܘܝܘܗ ܡܢ ܕܚܝܐ
ܕܚܝܠܐ : ܘܡܫܡܥ ܒܠܠܘܗܝ ܕܢܚܘܡܘܢ ܠܗ . ܘܦܓܪ̈ܢܝܬܐ ܕܡܢ : ܕܢܪܒܐ ܒܡܢ̈ܦܣܬܐ ܕܥܠܡܐ : ܡܢ ܕܐܡܪ ܡܫܒܚܐ
ܐܟܠܬܐ : ܡܫܠܡ ܡܢܗ ܐܠܦܝܢ ܠܐܘܦܝܢ ܥܠܡܐ .ܡܢ ܢܦܠ ܐܪܒܥܐ ܡܢ ܢܘܡܐ.

---

(1) Voici un petit exemple. Après avoir consacré cinq pages de son Introduction (pp. LIX—LXIII) à cette question qu'il a raison d'appeler « principale » : quel est le sujet du mysticisme ? et après avoir indiqué les définitions que Bar Hebræus et Algazel donnent des termes *soul*, *spirit*, *heart*, *mind*, Mr Wensinck conclut : « Further one of the most remarkable features in the quotations given above is the material nature of the soul. Perhaps this is also to be explained by Stoic influences... » (p. LXIII). Mais où donc Mr Wensinck voit-il affirmée par Algazel la nature *matérielle* de l'âme ? Le texte d'Algazel cité (*Iḥyā'*, III, 3) ne l'affirme certainement pas. Cela apparait déjà dans la traduction de Mr Wensinck (p. LXI, d. l.). Cela apparaîtrait mieux encore si cette traduction était plus fidèle.— Mr Wensinck ne semble pas avoir soupçonné qu'Algazel fait allusion à *plusieurs* théories *différentes* sur l'âme ; sinon, il se serait bien gardé d'omettre le أوْ (*ou bien*), ou de rien changer à l'ordre des termes.

A comparer avec *Iḥyā'*, IV, p. 34[26] de l'édition 1326 H. :

وفي الاثار ما يدل على ان الذنب اذا اتبع بثمانية اعمال كان المعفو عنه مرجوا اربعة من اعمال القلوب وهي التوبة او العزم على التوبة وحب الاقلاع عن الذنب وتخوف العقاب عليه ورجاء المغفرة له واربعة من اعمال الجوارح وهو ان تصلي عقيب الذنب ركعتين ثم تستغفر الله تعالى بعدهما سبعين مرة وتقول سبحان الله العظيم وبحمده مائة مرة ثم تتصدق بصدقة ثم تصوم يوماً (1).

Le ܡܗܝܡܢܐ désigne-t-il Algazel? On est bien tenté de répondre affirmativement, d'autant plus que dans les chapitres qui entourent notre paragraphe, Barhebræus suit de près le *Iḥyā'*, ainsi que le démontre Mr Wensinck, aux pages CXI-CXIV de son *Introduction*. Mais il se peut aussi que Barhebræus ait puisé à la même source qu'Algazel..

Après les traductions, qui occupent cent trente pages, Mr Wensinck donne une courte liste de termes techniques en syriaque, en arabe et en grec, comprenant une trentaine de numéros. Les nombreuses références dont elle est munie la rendent précieuse, malgré sa brièveté (2). Enfin une table alphabétique des matiéres, non moins utile, termine l'ouvrage.

Les nombreux textes orientaux reproduits dans le cours du volume sont d'une correction remarquable (3).

7. — Heinrich Frick, Lic. theol., Dr. phil. **Ghazâlîs Selbstbiographie.** *Ein Vergleich mit Augustins Konfessionen.* Un fascicule de 84 pages gr. in-8° (N° 3 des *Veroeffentlichungen des Forschungsinstituts für vergleichende Religionsgeschichte an der Universitaet*

---

(1) A titre de curiosité, j'ajoute le texte d'une traduction arabe de l'*Ethikon* conservée dans une copie manuscrite appartenant à la Bibliothèque Orientale (cf. *Al-Machriq*, I, p. 452, et IX, p. 649, n° 109) : وعارف واحد قال. بثمانية اسباب تمحا خطية التايب. اربعة نفسانية واربعة جسدانية✻ النفسانية . هي ان يبغض الخطية . بغضة كاملة . ويتوب ثانيًا . ويخاف من الدين المخوف . ويترجا بالله ان يغفر له خطاياه ✻ والجسدانية. ان يصلي بحاسية القلب ويقول سبعين مرة . اخطيت يا ربّ ارحمني . امر يتصدق امر يصوم (pp. 417-418).

(2) On rencontre dans l'Introduction, *passim*, v. g. pp. XXXVIII, XXXIX, des termes techniques qui n'ont pas été relevés dans cette liste.

(3) Les remarques d'ordre philosophique ne méritent pas la même confiance.—P. 68, la 39me sentence n'est point dirigée contre une tradition musulmane, mais contre cette tendance de notre imagination qui nous porte à découper dans l'existence de Dieu du passé et du présent chronologiquement antérieurs ou simultanés aux choses qui existent dans le temps. Il est vrai, cependant, que l'expression كان الله ولا شيء معه fut l'objet de polémiques entre théologiens et *falāsifat* musulmans.

Leipzig, her. v. Prof. Dr. Hans Haas), Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1919 (1).

Parmi les nombreux écrits d'Algazel, l'un des plus célèbres est le *Mounqid*. Connu dès le Moyen-Age par quelques orientalistes chrétiens (2), il a été traduit en plusieurs langues modernes. Barbier de Meynard, notamment, après Schmoelders, en a donné une traduction française : *Le Préservatif de l'erreur* (3). Plus récemment, une traduction anglaise, due à Claud Field, a paru sous le titre de *The Confessions of Al-Ghazali* (4). Ce dernier titre est une invention du traducteur — et ne devrait jamais être substitué au titre véritable,— mais il atteste l'impression ressentie par beaucoup de lecteurs du *Mounqid* : en maint endroit il apparaît comme une description des états d'âme religieux d'Algazel lui-même, comme une autobiographie de converti. On comprend dès lors pourquoi Mr Frick a eu l'idée de comparer le *Mounqid* avec les *Confessions* de S. Augustin. Il l'a fait du point de vue de la psychologie religieuse.

Après avoir résumé le *Mounqid* en onze pages, (pp. 5-15), Mr Frick met successivement en regard, sur deux colonnes, puis commente, les passages parallèles du *Mounqid* d'Algazel et des *Confessions* de saint Augustin, (pp. 16-48). Ensuite il marque les différences principales qui séparent les deux écrits (pp. 49-54). Enfin, il établit les caractéristiques du *Mounqid* (pp. 55-84).

La méthode de comparaison adoptée dans la première partie paraît à première vue très scientifique : le lecteur, en examinant tantôt la colonne de gauche (*Mounqid*) et tantôt la colonne de droite (*Confessions*) saisira les moindres variétés de nuances... Cependant, quand il s'agit, non pas de mots à comparer, ni même d'affirmations isolées ou même d'états d'âme fixes ; mais de progressus psychologiques... un procédé aussi matériel et aussi facilement arbitraire est-il celui qui convient ?

Le résultat de l'expérience tentée par Mr Frick est loin de dissiper les appréhensions... même si l'on n'en juge que par son traitement du *Mounqid*, sur lequel, cependant, il a concentré le meilleur de son attention.

Mr Frick nous dit que le but d'Algazel, dans le *Mounqid*, est de décrire comment « après avoir beaucoup erré, il retrouva le chemin de la vérité » (p. 5) ; que, la crise de scepticisme passée, il aurait reçu, avec la lumière de Dieu, « la force de chercher la vérité » (p. 19) ;... que finalement il n'aurait trouvé sa délivrance qu'en suivant les soufis

---

(1) Von dieser Arbeit sind die Seiten 1-38 als Dissertation gedruckt, nachdem die Arbeit der Philosophischen Facultaet der Landesuniversitaet zu Giessen vorgelegen hat und von ihr als Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde genehmigt worden ist (Note de la page 84).

(2) Par exemple, R. Martin (XIIIme s.), *Pugionis fidei* P. 1, cap. 5, etc.

(3) Parue dans le *Journal Asiatique*, Sept. Série, t. IX (1877), pp. 5-93.

(4) Je ne le connais que par l'ouvrage de Zwemer examiné *infra*, no 8.

et en s'engageant dans la Mystique (p. 20) ; et qu'alors il serait revenu à la foi de son enfance (p. 20)... —Que l'on ne s'y méprenne pas. Ceci est une *interprétation* du *Mounqiḏ*, qui est assez à la mode, il est vrai, mais dont Mr Frick aurait dû se libérer davantage. En tout cas, les points remarquables de l'itinéraire dont il a entrepris le relevé auraient dû être déterminés par lui avec plus de précision et même d'exactitude.

Par exemple, Mr Frick n'a pas le droit, dans une étude psychologique : de s'autoriser du mot استخلاص pour entendre comme il le fait le but du *Mounqiḏ* (p. 5, p. 16), en passant sous silence les autres explications qu'en donne Algazel lui-même ;—de traduire (p. 17) par « *brach er* die Ketten « [de l'autorité, *taqlīd*] le *passif* انكسرت ; — de dire (p. 19, p. 25) qu'Algazel reçut la force de continuer ses recherches, là où Algazel dit que les « choses [vérités] nécessaires, d'ordre intellectuel, lui redevinrent objet d'acceptation et de confiance avec sécurité et certitude » ; — de déclarer qu'Algazel serait finalement revenu à la foi de son enfance, alors qu'Algazel ne dit pas nettement dans son *Mounqiḏ* qu'il l'ait vraiment perdue ou retrouvée...

Est-il bien sûr qu'Algazel ait admis, puis rejeté, successivement, le scepticisme, le scolasticisme, le philosophisme, le taʿlīmisme, pour se convertir enfin au ṣoūfisme ? qu'il ait retrouvé la croyance en Dieu dans l'étape « Philosophie » (p. 38)...? Il est certes permis d'en douter, même si on n'a lu que le *Mounqiḏ*, et à plus forte raison si on a parcouru les principaux ouvrages composés par Algazel *avant* sa « conversion ». Mais Mr Frick n'a examiné que le *Mounqiḏ*... : déficit grave, auquel son talent ne supplée malheureusement pas.

8. — Samuel M. Zwemer. **A Moslem Seeker after God** : *Showing Islam at its Best in the Life and Teaching of Al-Ghazali* (1) *Mystic and Theologian of the Eleventh Century.* Illustrated. Un vol. in-12 de 302 pages. New York, Chicago. London and Edinburgh : Fleming H. Revell Company, 1920.

L'ouvrage de Mr Zwemer est dédié « to the Faculties and Students of the Theological Seminary, New Brunswick, N. J. and the College of Missions, Indianopolis, Ind. where the several chapters of his book were given as lectures 1918-1920 ».

---

(1) Sur l'orthographe du nom arabe d'Algazel, Mr Zwemer a une note, pp. 64-65, qui se termine ainsi : « I have a *fatwa* from the Sheikhs of Al-Azhar, Cairo, stating that the true spelling is now agreed on by Moslems as *Ghazali* with one middle radical ».— Cependant le savant Mohammed ben Cheneb, *Etude sur les personnages mentionnés dans l'Idjāza du cheïkh ʿAbd el Qādir el Fâsy* (dans les *Actes du XIVme Congr. Int. des Orient.*, III, suite), p. 517, écrit : « El R'azzâly est une *nisba* à la persane au mot *El R'azzâl* (fileur) ; ... on prononce de nos jours en Algérie ce nom, que portent un assez grand nombre d'indigènes, *R'azzâly* ». Il y a des siècles que les deux orthographes ont chacune leurs partisans, soit parmi les Orientaux, soit parmi les Orientalistes.

De fait, ce sont bien des « lectures » qu'il nous offre réunies en volume. Simples, sans étalage d'érudition, elles se lisent très facilement. On regrette même qu'elles soient si courtes, car trop souvent les questions sont simplement amorcées.

L'auteur semble avoir voulu nous donner une « biographie populaire du plus grand des musulmans » qui ait paru depuis Mahomet..., Algazel (p. 11). Il n'a pas négligé de recourir aux textes arabes, en particulier à l'introduction du *Itḥāf as-Sāda*, le célèbre commentaire qu'As-sayyid Mourtaḍā († 1205/1791), l'auteur du *Tāǧ al-ʿAroūs*, fit au *Iḥyā' ʿouloūm ad-dīn* d'Algazel. Mais il ne s'est pas attardé à le contrôler. Il a tâché surtout de le compléter à l'aide des historiens, afin de nous faire revivre Algazel dans le temps et dans le lieu où réellement il vécut.

Pour Mr Zwemer, Algazel fut avant tout « an earnest seeker after God » (p. 244). Il chercha Dieu. Il avait un sentiment profond du péché (*ibid.*).—Telle est bien l'impression que laissent sur beaucoup les meilleurs écrits d'Algazel. Les lecteurs des *Mélanges* ont pu s'en convaincre avec la belle étude du Dr Mig. Asín Palacios publiée dans le Tome VII, pp. 67-104. Ils en auraient un *confirmatur* dans le chapitre de Mr Zwemer sur *Al-Ghazali as a Mystic* (pp. 219-254), rédigé indépendamment du travail de Mr Asín (1), ou dans le chapitre *Teaching and Conversion* (pp. 83-110), dont les passages essentiels s'inspirent de D. B. Macdonald (2).

Il ne faudrait pas croire cependant que la lecture d'Algazel soit toujours édifiante. Mr Zwemer note avec raison (p. 214) combien inconsistantes et contradictoires sont ses théories morales, qui tantôt nous conduisent aux sommets de l'idéal théiste, et tantôt nous plongent dans les bourbiers de la discussion sensuelle. L'explication du fait est donnée au début du chapitre consacré à l'éthique d'Algazel (p. 198): la source d'où celle-ci découle était déjà trop basse.

Le chapitre consacré au credo d'Algazel, *His Creed and Credulity* (pp. 147-167) est en majeure partie occupé par la célèbre formule de foi musulmane jadis publiée et traduite en latin par E. Pocock (3). Mr Zwemer en emprunte la traduction à D. B. Macdonald (4).

---

(1) Mr Zwemer cite surtout les ouvrages de langue anglaise— trop souvent des travaux de seconde ou troisième main.

(2) L'analyse de la conversion donnée par Macdonald (p. 99) aurait dû être révisée.

(3) *Specimen Historiæ Arabum*, Oxoniæ, 1650, pp. 274 sqq. — C'est la *ʿAqīda* dont Mr Zwemer parle, p. 173, sans faire soupçonner qu'elle est identique au *Creed* des pp. 152 sqq.

(4) Cette traduction aurait gagné à être corrigée, dès la première page. Ainsi قديم لا اول له n'est pas exactement traduit par « Prior with nothing before Him », car ces derniers mots pourraient être dits d'un premier être qui, par hypothèse, aurait commencé ; or, لا اول له signifie précisément que Dieu « n'a pas de début », de commencement. De même, لا اخر له ne peut être traduit : « with none after Him » (p. 152).

Le chapitre sur *les écrits* d'Algazel (pp. 171-194) est un peu décevant, car l'on n'y trouve pas l'ordre chronologique, lequel importe beaucoup dans le cas présent. Quant à la liste alphabétique donnée dans l'Appendice bibliographique (p. 299) « according to As-Subqi, Al-Murtadha (vol. I, pp. 41-[4]3), and other sources », liste qui comprend 85 numéros (1), elle ne servira guère aux orientalistes, faute de références précises ; et on ne saurait la recommander aux autres lecteurs, car les transcriptions sont trop souvent inexactes (2) et l'identité des ouvrages pas assez soigneusement vérifiée (3).

Plus utile, bien qu'encore incomplète (4), sera la liste des traductions d'ouvrages d'Algazel qui ont été faites en hébreu, en latin, en allemand, en français, en anglais, en turc (pp. 297-299).

Un intéressant chapitre est celui qui est intitulé *Jesus Christ in Al-Ghazali* (pp. 255-294). Voici quelques-unes des conclusions (5) :

On cherche en vain dans les ouvrages d'Algazel, dit-il, une esquisse de la vie de Jésus-Christ ou de son enseignement (p. 258). Mais des traditions ou des anecdotes fabuleuses courantes chez les Musulmans se retrouvent chez lui, comme aussi beaucoup de paroles et de traits qui ressemblent à ceux des Évangiles canoniques ou apocryphes (pp. 258-260). Parfois ce sont des citations textuelles (p. 260). N'est-il pas probable qu'Algazel a connu l'une des versions de l'Evangile déjà existantes ? (p. 260). En tout cas, il affirme en maint endroit la sainteté de Jésus (pp. 261 sq.) ; et bien qu'il enseigne clairement que tous les prophètes, y compris Mahomet, étaient des pécheurs, il ne dit nulle part que Jésus ait péché (p. 244). Mais nulle part non plus il n'admet l'idée chrétienne d'Incarnation, même lorsqu'il en approche le plus, par exemple quand il parle du désir de l'âme « for human fellowship with the creator » (p. 286).—Il est dom-

---

(1) L'on n'y retrouve pas *Al-Adab fi*[*d*]*-Din*, mentionné p. 175.

(2) Corriger, par exemple : *Nasikhat*, *Mawahib*, *al Mustazhir*, *Mahal*, *Al Manqul*, *al Muntaqal*, etc.—Le n° 22, *Ta'liqa...* n'est pas écrit *contre* l'hérésie ismaïlienne : le texte arabe, عن الاسماعيلي, signifie qu'il a été rédigé *d'après* l'enseignement de l'imām Aboū Naṣr al-Ismā'īliy, qu'Algazel était allé entendre à Ǵourǵān : cf. As-Soubkiy, IV, 103[4].

(3) Le n° 3, *Al-'Arba'īn*, n'est-il pas identique au n° 58, *Kitāb al 'arba'in* ?—Le n° 31, *Al Durra al Fakhira*, n'est-il pas identique au n° 55, *Kashf 'Ulum al Akhira* ?

(4) Le *Tahāfot* n'a pas été édité par de Boer (p. 174) ni traduit en allemand (p.298), mais résumé en allemand par T. de Boer. Le début seul du *Maqāṣid* a été publié par G. Beer (p. 174). A la page 295, il faut lire : Carra de Vaux ... (Les grands Philos...), 1902 ; et p. 296 : Miguel Asín Palacios, *Algazel*, *Dogmatica*, *Moral*, *Ascética*, Zaragoza, 1901. — P. 298, il aurait fallu signaler les anciennes traductions latines du *Tahāfot*, car dans cet ouvrage Algazel est bien plus personnel que dans le *Maqāṣid* ou *Logica*.

(5) L'auteur avait fait des recherches spéciales sur ce sujet qui, on le sent, lui tient à cœur, quand il trouva un recueil de textes encore plus riche que le sien dans les *Logia et Agrapha Domini Jesu apud Moslemicos* (cf. *supra*, n° 4).

mage que Mr Zwemer ait omis d'appuyer ces affirmations sur des textes munis de références précises, car on voudrait pouvoir contrôler (1).

D'une manière générale, Mr Zwemer parle d'Algazel avec une extrême sympathie. Témoin le parallèle qu'il fait entre lui et son *contemporain* [saint] Anselme de Cantorbéry (p. 46).

Les critiques qui précèdent ne doivent pas faire perdre de vue le mérite et l'intérêt de l'ouvrage de Mr Zwemer. On le lit d'autant plus volontiers que l'on se sent entrer en contact non pas seulement avec un esprit curieux des choses de l'Islam, mais avec un apôtre désireux de conduire des âmes à plus de lumière (2).

Je n'oserais cependant souscrire à la conclusion de l'auteur (p. 294) : « The mystics in Islam are near the Kingdom of God and for them Al-Ghazâli may be used as a schoolmaster to lead men to Christ », surtout s'il faut l'entendre en fonction de celle du Dr J. R. Harris (*ibid.*) Je préférerais ces paroles-ci, de la Préface de Mr Zwemer (p. 12): «No one can read the story of Al-Ghazali's life, so near and yet so far from the Kingdom of God, so eager to enter and yet always groping for the doorway, without fervently wishing that Al-Ghazali could have met a true ambassador of Christ. Then surely this great champion of the Moslem faith would have become an apostle of christianity in his own day and generation ».

Mais si Mr Zwemer avait rencontré Algazel, que lui aurait-il donné ? Ce que lui aurait donné saint Anselme ?... Je me le suis demandé après avoir parcouru une première fois l'ouvrage, et je l'ai parcouru de nouveau. J'hésite encore plus à répondre. Car il n'est pas facile de concilier les opinions émises par l'auteur soit directement, soit indirectement, par l'intermédiaire de citations empruntées à des écrivains divers. Sur le mysticisme (et le panthéisme), sur la religion (et la religiosité), des paroles sont répétées, vg. p. 220, qui ne rendent pas un son pur.

---

(1) Sur la question de savoir dans quelle mesure la Bible ou les Évangiles furent connus des musulmans et d'Algazel en particulier, Mr Zwemer ne s'exprime pas toujours de la même manière : pp. 39, 147, 259, 285.

(2) Quelques passages sont moins agréables à lire. Ni saint Anselme, ni même Algazel n'auraient goûté certaines expressions de la page 33 sur les pélerinages, etc. Quant aux pages 44 et 45, sur l'état de l'Europe au Moyen Age, elles étonnent d'autant plus que l'étroitesse de vues dont elles témoignent contraste singulièrement avec le plaisir que prend l'auteur à supprimer les barrières qui séparent les hommes... Othon 1er, dont parle Mr Zwemer, p. 45, eut pour mère sainte Mathilde, pour frère saint Bruno de Cologne et pour épouse sainte Adélaïde. L'abbaye de Cluny, fondée en 910, était, au onzième siècle, à la tête de deux mille couvents...

9. — Dr J. Obermann, Privatdozent an der Universitaet Hamburg. — **Der Philosophische und Religioese Subjektivismus Ghazâlîs**, *ein Beitrag zum Problem der Religion*. Un vol. in-8°, de XVI + 344 pp. Wien und Leipzig, 1921, Wilhelm Braumüller. (Prix : 64 M.).

Découvrir la tendance générale des idées d'Algazel, le « style » de ses constructions philosophiques et religieuses, reconstituer ainsi ses thèses diverses en leur unité organique (p. VIII) ; tout cela en vue de l'Histoire générale des religions, dont plusieurs problèmes élémentaires seront, par cet exemple, éclaircis (p. IX) : tel est le programme que s'est imposé le Dr Obermann—programme hardi, mais d'autant plus séduisant. Pour le réaliser, le Dr Ob. a fait appel, nous dit-il (p. VII), non seulement à la philologie, mais aussi aux méthodes modernes de recherches des sciences religieuses.

L'ouvrage comprend quatre parties. D'abord une *introduction historique* — assez maigrement documentée, et qui malheureusement sent beaucoup l'*a priori* et le *pro domo* (1). Puis une étude sur ce que le Dr Ob. appelle le *subjectivisme philosophique* d'Algazel : « théorie de la connaissance, idéalité de l'espace et du temps, l'Aristotélisme dans l'Islam, critique de la connaissance métaphysique, théorie de la causalité. Vient ensuite une étude sur le *subjectivisme religieux*, où il est traité de « la religion et la religiosité, la connaissance de soi, la connaissance de Dieu, les étapes de la formation religieuse ». Enfin, sous forme de *conclusion* sont quelques considérations sur le problème de la Religion, sur l'importance historique d'Algazel, sur sa personnalité.

Les historiens parlaient depuis longtemps, les uns du fidéisme, et les autres du scepticisme d'Algazel ; ils soulignaient ses théories occasionnalistes et sa façon sophistique de traiter les graves problèmes de philosophie. Il n'est donc pas étonnant que le Dr Ob. ait songé à le ranger dans la grande famille des subjectivistes. Ce n'est pas un subjectivisme quelconque que le Dr Ob. aurait découvert chez Algazel, c'est un système tout à fait moderne : une synthèse générale du subjectivisme de la philosophique critique et du subjectivisme de l'idéalisme religieux (p. 307), où, grâce au premier, Algazel peut fonder comme doctrine, élever à la dignité de science, les exigences du sentiment religieux et où, grâce au second, il montrera que les doctrines philosophiques sont

---

(1) Mr Obermann prend très au sérieux une parole comme celle-ci : « S'il pouvait y avoir encore un prophète après Mahomet, ce serait certainement Algazel » (p. 1, n. 2). Mais une parole semblable a été dite d'autres personnages, par exemple de Aboū Mouḥammad al-Ġouwayniy ʿAbdallāh ibn Yoūsof, le père de ce célèbre Imām al-Ḥaramayn qui fut professeur d'Algazel (Mehren, *Exposé de la réforme de l'islamisme...*, p. 67). Et l'on a dit aussi : « Si Algazel était un prophète, son miracle serait le *Waǰīz* » — un manuel d'étude de la Loi composé par Algazel avant sa conversion ! (Cf. *Itḥāf*, I, p. 43_{15}).

garanties (p. 305). Nul plus qu'Algazel n'aurait affirmé la dualité de la science et de la foi (p. 306)... l'une a son siège, son origine, dans l'intellect, *ʿaql*, l'autre vient du cœur, *qalb* (p. 33), etc.

Que les lecteurs du Dr Ob. ne s'imaginent pas que le système subjectiviste décrit dans l'ouvrage est exposé *ex professo* par Algazel. Le mot « subjectivisme » n'appartient même pas au vocabulaire de ce dernier, que je sache, ce qui du reste ne nous autorise pas à préjuger la question de fond. Le Dr Ob. nous donne le résultat d'un travail délicat de reconstitution et de synthèse. Il importe donc d'examiner sa méthode.

On est frappé d'abord de l'abondance des textes arabes reproduits dans les notes. Ils représentent un labeur considérable, dont il faut féliciter l'auteur, moins cependant que s'il eût donné plus de traductions. Quelques manuscrits d'ouvrages déjà imprimés ont été consultés, en particulier un manuscrit viennois du *Mounqid*. Je ne vois pas d'ailleur que Mr Obermann en ait extrait une seule variante vraiment intéressante. De temps à autre l'on rencontre quelques améliorations de lectures (1). — L'on trouve aussi des lectures malheureuses (2), ou erreurs typographiques (3), qui ne sont pas toujours indifférentes au sens (4). Mais ce sont là de purs accidents, dont il ne faut pas trop s'émouvoir. Parfois cependant la distraction est un peu forte ; par exemple, quand les points de suspension remplacent des mots dont l'absence nuit à l'intelligence exacte de la

---

(1) Par exemple, p. 61, n. 3 : أوَهو au lieu de أو هو ; p. 82, n. 3 : المحال غير مقدور عليه au lieu de المحال غير مقدر عليه (lecture de l'édit. de 1302 H.).—Il aurait pu faire d'autres corrections : v. g., p. 67, n. 1, il faut lire كيف يقنع المجنون نفسه au lieu de كيف يقنع المجنون من نفسه.

(2) Par exemple, p. 13, n. 3 : في الفساد au lieu de والفساد ; p. 26, n. 1 : ينكشف في المعلوم au lieu de ينكشف فيه المعلوم ; p. 45, n. 4 : وجود مبتدأ au lieu de (مبتدى) وجود مبتدء ; p. 46, n. 1 نفرّ au lieu de نفر (de *nfr*) ; p. 59, n. 2 : في نفس الجسيم والجسم, au lieu de في نفس الجسم والجسم qui donne un sens tout différent.

(3) Signalons : p. 13, n. 1, الضعفاء ; p. 13, n. 5, فرء (l. قرء) ; p. 22, n. 1, قذفة (l. قذفه); p. 31, n. 2, بالعبرات (l. بالعبارات) ; p. 44, n. 1, l. 4, على بطاله (l. على بطلانه), et واما الفلاسفة وقد (l. واما الفلاسفة فقد) ; p. 45, n. 2, أقتراق ; p. 54, n. 3, مساوية (l. متساوية) ; p. 81, n. 2, مرة بعض (l. مرة بعد اخرى) ; p. 84, n. 1, l. 3, لا موجود (l. لا وجود) ; p. 114, n. 1, انشاء (l. افشاء). Une erreur particulièrement fréquente est le remplacement de عن par من, par exemple : page 73, note 1 (deux fois) ; p. 73, n. 3 ; p. 75, n. 1 (deux fois) ; p. 62, n. 2. Il y a aussi quelques omissions de mots regrettables : p. 67, n. 3 de la p. 66 : من (غير تحقيق) ; p. 78, n. 1, l. 4 : و(قيل) ; p. 83, n. 1 : و(اما الجسم). Enfin, il y a trop de références inexactes : p. 47, n. 2 (ou n. 1) ; p. 56, n. 1 ; p. 73, n. 1 ; p. 82, n. 2 ; etc.

(4) Ainsi, p. 20, n. 2, la lecture باعتقاد, là ou l'éd. égypt. porte : ... بل باعثها ; p. 52, n. 4, la lecture بموجب قديم, au lieu de موجب قد تم ; p. 77, n. 1, la lecture الى علة موجودة, au lieu de الى علة موجدة.

phrase (1), ou quand ils séparent des phrases dont l'ordre est interverti (2), ou bien quand leur omission rend une définition inexacte (3). Le volume, imprimé chez Ad. Holzhausen, de Vienne, se présente du reste très bien.

Les principaux ouvrages d'Algazel ont été mis à contribution : le *Iḥyā'*, le *Tahāfot*, le *Tafriqat*, le *Miškāt*, le *Ilǧām al-'awāmm*, le *Mounqiḏ*, etc. (4). Mais on ne peut s'empêcher de regretter que les citations soient aussi fragmentaires. Puisque le Dr Ob. ne craint pas d'affirmer rondement qu'Algazel est le représentant le plus intéressant de son époque philosophique, en même temps que la première autorité religieuse qui soit, après Mahomet, chez les Musulmans (p. 1), il est bien permis de supposer que les grandes questions philosophico-religieuses ont été traitées par Algazel en de larges développements... On aurait souhaité les voir plus souvent, sinon reproduits, au moins résumés, en leurs parties essentielles. On a moins confiance, en pareille matière, dans le procédé qui consiste à cueillir de ci de là, à transposer, à regrouper, entremêler, des affirmations de détails, isolées de leurs contextes, surtout quand elles sont empruntées tantôt à des ouvrages polémiques, négatifs, et tantôt à des ouvrages didactiques, positifs, tantôt à des traités de morale et d'ascétisme ou de mystique et tantôt à des traités dogmatiques— car Algazel dogmatise à ses heures.

D'aucuns jugeront aussi que les textes arabes des notes ne soutiennent pas suffisamment les points de l'exposé qui demanderaient le plus à l'être, c'est-à-dire non pas les assertions peu caractéristiques, plus ou moins communes, prises isolément, mais les interprétations nouvelles de ces assertions et leur organisatiou en un système subjectiviste

---

(1) Par ex., p. 13, n. 1 ; p. 20, n. 2 ; p. 53, n. 3 ; p. 72, n. 1 ; p. 79, n. 1.

(2) Par ex., p. 15, n. 5 ; p. 54, n. 3 ; p. 57, n. 3.

(3) Par ex., p. 213, n. 2 — Dans cette note, il n'aurait pas fallu traduire ارادي par « instinktive » et اختياري par « volontäre ». Quelles que soient les définitions et les explications de ces termes données par Algazel, il faut tenir compte du fait que ارادة est le mot arabe signifiant « volonté». On pourrait dire que le mot ارادة est ici mal défini; mais on ne peut pas dire qu'il signifie « instinct ». Quant à اختيار il signifie : libre choix, liberté, bien que cette liberté soit mal entendue par Algazel quand il parle de l'homme. Il faut que les deux termes correspondant à ارادة et à اختيار puissent tous les deux être appliqués à Dieu ; car, pour Algazel, Dieu a la ارادة et l'اختيار (cf. *Iḥyā'*, IV, 181[11]).

(4) Le Dr Obermann ne fait pas appel au *Maqāṣid al-Falāsifat*.—Tant mieux ! puisque le *Maqāṣid* ne saurait être regardé comme l'expression de la philosophie d'Algazel : cf. les *Mélanges*, t. VII, p. 398 et p. 406.—Mais il a commis un oubli qui, à lui seul, diminue beaucoup la valeur de son exposé : il n'a pas utilisé le *Moustaṣfā !* Celui-ci cependant était l'un des premiers ouvrages à consulter, car Algazel y donne des précisions ou des vues générales sur un grand nombre des questions étudiées par le Dr Obermann.

particulier. Entre le contenu des textes arabes et les affirmations du Dr Obermann il y a trop souvent disproportion, j'allais dire dualité (1).

Mais examinons de plus près la méthode du Dr Ob. Je prends comme spécimen le paragraphe des pages 43–44. Le voici en son entier :

« Bevor wir Ghazālīs Stellung zu dieser Frage [sur le « temps »] untersuchen, möchte ich eine von ihm häufig wiederholte Bemerkung anführen, nach der die islamisch-aristotelische Metaphysik schon rein formell einen Denkfehler enthalte. Ein inkonsequenter, sich selbst widersprechender Dualismus ist es nach Ghazālī, wenn man einerseits die mechanistische Weltanschauung anerkennt und so folgerichtig zu einer ewigen unentstandenen Materie gelangt, andererseits aber für diese ungewordene Materie einen Urheber sucht und als solchen ein geistiges Prinzip annimmt. Konsequent ist nach unserem Philosophen in der Metaphysik entweder der rationalistische Materialismus, der in der ewigen Materie allein das Weltprinzip, die Grundlage alles Seins und Geschehens erblickt und daher die Begriffe Gott, Urheber, e r s t e Ursache usw. nicht gelten lässt, da mann einer Ursache nur für Entstandenes, Geschaffenes bedarf, nicht aber für die ungewordene ewige Materie — ein Standpunkt, den man verstehen kann, auch wenn man ihn nicht teilt ; oder der religiöse Idealismus, der die Welt in ihrer Mannigfaltigkeit und Harmonie nicht in der toten, unvernünftigen Materie begründen kann, sie vielmehr selbst für geworden, durch einen unseren Begriffen entrückten, mächtigen, weisen, wollenden Schöpfer entstanden hält und auf jede Erklärung des Wie und Warum dieser Entstehung ein für allemal verzichtet. Aber die Anfangslosigkeit der Welt annehmenn und zugleich ihr einen *fā'il*, einen « *Demiurg* » beilegen, von einer e w i g e n Materie und einer e r s t e n Ursache im selben Atem sprechen, einen allwissenden, allmächtigen Gott bekennen und ihn dann wieder nach dem Masstab unseres physikalischen Wissens, unserer Gesetze und Vorstellungen zu gestalten suchen—ist ein unversöhnlicher Widerspruch. Wir werden auf diese Schwierigkeiten der peripatetischen Metaphysik noch öfters zurückkommen müssen ; hier sei nur bemerkt, wie schon durch die Aufdeckung dieser Inkonsequenz Ghazālī die islamische Spekulation sozusagen ins Herz getroffen hat. Denn ihre wesentliche Aufgabe, ihr einziger und ausschliesslicher Zweck war ja gerade, wie wir wissen, Rationalisierung der Theologie, Klärung des Verhältnisses zwischen Gott und Welt ; darauf verzichten hiesse ja für sie sich selbst aufheben. »

Dans la note qui accompagne ce paragraphe le Dr Ob. reproduit le texte suivant du *Tahāfot* d'Algazel :

---

(1) Un exemple de dualité qui n'a aucune importance, mais frappe davantage l'attention, est celui de la page 73 : Dans son *Tahāfot*, Algazel amène le cas dit de l'*âne de Buridan* sous deux formes : dans l'une un homme est en présence de deux coupes d'eau et dans l'autre il est en présence de deux dattes. Le Dr Ob. parle des dattes, tandis que le texte arabe qu'il produit comme témoin, à la note 3, parle des deux coupes d'eau.

[I] مسئلة في بيان عجزهم عن الاستدلال على وجود الصانع للعالم فنقول الناس فرقتان فرقة اهل حق وقد رأوا ان العالم حادث وعلموا ضرورة ان الحادث لا يوجد بنفسه فافتقر الى صانع فعقل مذهبهم في القول بالصانع. وفرقة اخرى هم الدهرية قد رأوا ان العالم قديم كما هو عليه ولم يثبتوا له صانعا ومعتقدهم مفهوم وان كان الدليل يدل على بطلانه. واما الفلاسفة فقد زاوا ان العالم قديم ثم اثبتوا له مع ذلك صانعا وهذا المذهب بوضعه متناقض لا يحتاج فيه الى ابطال [Edit. de 1302 H., pp. 33^{4} — 34^{2}].

Puis, il renvoie aux pp. 50 et 51 [de l'édition 1321 H.] du *Tahāfot*, c'est-à-dire, si je ne me trompe, aux deux passages suivants :

[II] مسئلة في تعجيزهم عن اقامة الدليل على ان للعالم صانعا وعلة فنقول من ذهب الى ان كل جسم فهو حادث لانه لا يخلو عن الحوادث عقل مذهبهم في قولهم انه يفتقر الى صانع وعلة واما انتم فما الذي يمنعكم من مذهب الدهرية وهو ان العالم قديم كذلك ولا علة له ولا صانع وانما العلة للحوادث وليس يحدث في العالم جسم ولا ينعدم جسم وانما تحدث الصور والاعراض فان الاجسام هي السموات وهي قديمة والعناصر الاربعة التي هي حشو فلك القمر واجسامها وموادها قديمة وانما تتبدل عليها الصور بالامتزاجات والاستحالات وتحدث النفوس الانسانية والنباتية فهذه الحوادث تنتهي عللها الى الحركة الدورية والحركة الدورية قديمة ومصدرها نفس قديمة للفلك فاذن لا علة للعالم ولا صانع لاجسامه بل هو كما هو عليه لم يزل قديما كذلك بلا علة اعني الاجسام فما معنى قولهم ان الاجسام وجودها بعلة وهي قديمة (pp. 51^{12-21} de l'éd. de 1302 H).

[III] مسئلة في تعجيز من يرى منهم ان الاول يعلم غيره ويعلم الانواع والاجناس بنوع كلي. فنقول اما المسلمون لما انحصر عندهم الوجود في حادث وقديم ولم يكن عندهم قديم الا الله وصفاته وكان ما عداه حادثا من جهته بارادته حصلت عندهم مقدمة ضرورية في علمه و[هي] ان المراد بالضرورة لا بد وان يكون معلوما للمريد فبنوا عليه ان الكل معلوم له لان الكل مراد له وحادث بارادته فلا كائن الا وهو حادث بارادته ولم يبق الا ذاته ومهما ثبت انه مريد عالم بما اراد فهو حي بالضرورة وكل حي يعرف غيره فهو بان يعرف ذاته اولى فصار الكل عندهم معلوما لله تعالى وعرفوا بهذا الطريق بعد ان بان لهم انه مريد لاحداث العالم فاما انتم فاذا زعمتم ان العالم قديم لم يحدث بارادته فمن اين عرفتم انه يعرف غير ذاته فلا بد من الدليل عليه (*ibid.*, pp. 52^{4-11}).

Si l'on compare avec ces textes arabes le résumé qu'en a fait le Dr Ob., on remarque dans ce dernier bien des termes impropres, bien des situations inexactes de thèses.

Ainsi, ligne 3, là où le Dr Ob. parle de « Métaphysiqne islamo-aristotélicienne », il faut lire : Doctrine « des Philosophes ». Ce n'est pas la même chose. Car les *Philosophes* attaqués ici par Algazel tiennent très peu compte de l'Islām, et c'est pour cela précisément qu'Algazel les attaque. Surtout en ce qui concerne l'éternité du monde : l'affirmer, c'est être un *kāfir* (1), un infidèle. Or, les Philosophes l'affirment !...

Plus bas, l. 24, le Dr Ob. parle de « Spéculation islamique »... De qui s'agit-il ? Des *Philosophes* ? Des théologiens musulmans ? Ce n'est pas la même chose : dans son *Tahāfot* (2) Algazel attaque les uns et défend les autres (3).

---

(1) Cf. *Tahāfot*, p. 91^{31}, 92^{2}.

(2) Cf. *Tahāfot*, p. 5^{11-16}.

(3) Ailleurs, v. g. p. 218, n. 1, à propos de la causalité, le Dr Obermann dit expressément que par « die spekulativen Vertreter des Islām » il entend : « Philosophen, Mutakallimûn, Mu'tazila ». Mais le texte arabe qu'il cite est loin de lui donner raison.

Pourquoi nous parler, ligne 5, de la « conception mécaniste du monde » qui, une fois admise, amènerait logiquement à admettre une matière éternelle, non-engendrée ? Est-ce la pensée d'Algazel ? Où donc est-elle exprimée ? Une référence, ici, aurait été très utile. Disons, en attendant, que l'éternité du monde est inconciliable, d'après Algazel, avec l'existence d'un « Ouvrier » du monde. Ne partons pas du mécanisme, partons de l'éternité du monde : que celle-ci soit admise, pour une raison ou pour une autre, on ne peut plus dire que le monde a un créateur, les deux thèses étant contradictoires. Voilà la pensée d'Algazel.

Dire, ligne 8, que pour Algazel le « Matérialisme rationaliste » est « konsequent », qu'il y a là « un point de vue que l'on comprend même si on ne le partage pas », c'est s'exprimer d'une manière imprécise et équivoque. Algazel dit que, une fois admise l'éternité du monde, le système des Dahrites (Matérialistes) niant l'existence de l'« Ouvrier » se comprend (*mafhoūm*) bien qu'*on en prouve la fausseté*. En d'autres termes, il n'y a pas contradiction entre les deux, tandis qu'il y a contradiction entre les deux thèses des Philosophes : éternité du monde et existence d'un « Ouvrier » du monde.

Ligne 13, appeler la doctrine qu'Algazel oppose ici aux Philosophes « un idéalisme religieux qui... », c'est user d'expressions tendancieuses, qui porteraient à croire qu'Algazel méconnaît la valeur objective de toute preuve rationnelle de l'existence de Dieu. Or, que telle soit la pensée d'Algazel, on ne s'en douterait pas, à voir les passages allégués ici par le Dr Obermann. Mais il est temps de lire ces passages. En voici la traduction.

[I.] « Question où l'on montre clairement leur impuissance [des Philosophes] à trouver une preuve de l'existence de l'Ouvrier du monde. — Nous disons donc : les hommes forment deux sectes. Une secte, formée des gens qui sont dans la vérité (1). Ils ont la théorie que le monde est advenant (2) ; or, ils savent, de toute nécessité, que l'advenant n'existe pas par lui-même ; il indige donc un Ouvrier. L'on intellige donc

---

En effet, quand Algazel dit اما الحول والقوة فقد اشكل امرهما على المعتزلة والفلاسفة وطوائف كثيرة ممن يدعي انه يدقق النظر في الرأي والمعقول... (*Iḥyā'*, IV, 187_{13}) il ne veut certainement pas discréditer tous les Moutakallimīn au même titre que les Philosophes. La preuve en est qu'il ne nomme pas les Moutakallimīn (ce que fait le Dr Obermann), mais emploie l'expression vague طوائف كثيرة « de nombreux groupes », qui, d'après le *Itḥāf*, IX, p. 468^{17}, désignerait les « naturalistes » et les « sages » من الطبائعيين والحكماء. Quoi qu'il faille penser de cette identification, il reste que le commentateur du *Iḥyā'* se garde bien de confondre la cause des Philosophes et celle des Moutakallimīn.

(1) Au lieu de اهل حق je lis اهل الحق.

(2) Que l'on veuille bien excuser ce barbarisme. Je ne trouve aucun terme français qui rende exactement le mot حادث, *ḥādiṯ*. Les scolastiques latins employaient souvent le mot *novus* « nouveau ».

leur système quand ils disent : il y a un Ouvrier. Une autre secte, qui sont les Dahrites. Ils ont la théorie que le monde est ancien, tel qu'il est, et ils n'affirment point qu'il ait un Ouvrier. Leur croyance se comprend, bien que la preuve en prouve la fausseté. Quant aux Philosophes, il ont la théorie que le monde est ancien ; ensuite, malgré cela, ils affirment qu'il a un Ouvrier. Ce système-ci, par son énoncé, est contradictoire ; l'on n'a point besoin, pour lui, de réfutation. »

[II.] « Question où on les met [les Philosophes] dans l'impuissance de dresser la preuve que le monde ait un Ouvrier et une Cause. — Nous disons donc : ceux qui ont pour système que tout corps est advenant, parce qu'il n'est pas vide d'advenants, on intellige leur système quand ils disent qu'il indige un Ouvrier et une Cause. Quant à vous, qu'est-ce qui vous empêche d'avoir le système des Dahrites, à savoir, que le monde est ancien, de même, et qu'il n'a pas de Cause ni d'Ouvrier ? A avoir une cause, il y a seulement les advenants ; or, il n'advient point de corps dans le monde, et il ne s'annihile point de corps. A advenir, il y a seulement les formes et les accidents. En effet, les corps sont : les cieux, lesquels sont anciens, et les quatre éléments, qui sont ce qui remplit la sphère de la lune, et leurs corps. Or, leurs matières sont anciennes. Il y a seulement que sur elle permutent les formes, par les mélanges et les transformations, et qu'adviennent les âmes humaines et végétatives. Or donc (1), de ces advenants les causes finissent au mouvement orbiculaire. Or, le mouvement orbiculaire est ancien ; et la source dont il émane est une âme ancienne qu'a la sphère. Par conséquent, le monde n'a pas de Cause et ses corps n'ont pas d'Ouvrier ; mais, tel qu'il est, il n'a point cessé d'être ancien, ainsi, sans cause, je veux dire les corps. Quel est donc le sens de leur dire, que les corps ont leur existence par une cause, alors qu'ils sont anciens ? ».

[III.] « Question où l'on réduit à l'impuissance ceux d'entre eux [les Philosophes] qui ont la théorie que le Premier sait autrui et sait les espèces et les genres d'une façon universelle. — Nous disons donc : pour ce qui est des Musulmans, comme, selon eux, l'existant est adéquatement divisé en advenant et ancien, que, selon eux, il n'y a d'ancien que Dieu et ses attributs, et que, Lui excepté, le reste est advenant, de Sa part, par Sa volonté, il en résulte, selon eux, pour Sa science, une prémisse nécessaire. Car le voulu (2), de toute nécessité, c'est indispensable, est su par le voulant. Donc ils construisent là-dessus ceci : tout est su par Lui, parce que tout est voulu de Lui, et advient par Sa volonté, donc aucun engendré qui ne soit advenant par Sa volonté. Il ne reste que Son essence. Or, dès lors qu'il conste qu'Il est voulant, scient de ce qu'Il veut, Il est vivant, de toute nécessité. Or, tout vivant qui connaît autrui connaît son essence, à plus forte raison. Donc, tout, selon eux, est su de Dieu le Très-Haut. Or, ils ont connu cette voie après qu'il leur a apparu clairement qu'Il est voulant l'innovation du monde. Quant à vous, si vous prétendez que le monde est ancien, qu'il n'est point

---

(1) Au lieu de فهذه je lis وهذه.

(2) Au lieu de وان المراد je lis فان المراد.

advenu par Sa volonté, d'où donc connaissez-vous qu'Il connaît autre chose que Son essence ? Il est indispensable que l'on en ait une preuve ».

On aurait de la peine, on l'avouera, à retrouver dans ces raisonnements toute la doctrine subjectiviste qu'en a tirée le Dr Obermann. En revanche, il y a beaucoup plus d'argumentations *ad hominem* qu'il ne le suppose. Il me semble qu'Algazel parlait de ces questions en homme qui sait ce qu'il veut dire. Si nous voulons nous rendre compte de ses théories, n'y allons pas trop *grosso modo*.

Pour voir, par exemple, quelle valeur Algazel reconnaît à la raison, il ne suffit pas de prendre les textes *où il attaque* les thèses de Philosophes *en contradiction avec le Coran* ; il faut examiner quel emploi il fait des preuves rationnelles *en faveur des vérités religieuses*. Sans doute Algazel regarde certaines vérités religieuses comme indémontrables, les unes de droit, les autres de fait, au moins pratiquement, avec la foule. S'ensuit-il que pour lui toute vérité touchant à la religion, par exemple *l'existence* de Dieu, soit hors du domaine de la raison ? Nullement. Sans doute le *cœur* a son mot à dire. Mais est-il *le seul* qui ait le droit de parler ? Voyons si Algazel, « là où il instruit, non pas là où il détruit », comme il dirait lui-même, prouve positivement l'existence de Dieu.

Dans le *Kitāb Qawā'id al-'aqā'id*, t. I, p. 78_{3-1} du *Iḥyā'* (édit. 1327 H.), là où notre théologien parle *ex professo* de l'existence de Dieu, je trouve ceci : ليس يخفى على من معه ادنى مسكة من عقل اذا تأمل بادنى فكرة مضمون هذه الآيات وادار نظره على عجائب خلق [الله في] الارض والسموات وبدائع فطرة الحيوان والنبات ان هذا الامر العجيب والترتيب المحكم لا يستغني عن صانع يدبره وفاعل يحكمه ويقدره الخ. « Quiconque a la moindre parcelle d'intelligence (*'aql !*), s'il médite avec tant soit peu de réflexion le contenu de ces versets (1) et qu'il tourne son regard sur les merveilles de la création de Dieu sur la terre et dans les cieux, et sur les chefs-d'œuvre de la nature des animaux et des plantes, celui-là verra que cette chose merveilleuse et cet ordre parfait ne sauraient se passer d'un Ouvrier qui dirige et d'un agent qui donne perfection et mesure. »

Ensuite, p. 79^{2}, le texte que cite le Dr Ob. à la p. 184, n. 1 : [ولهذا بعث الانبياء صلوات الله عليهم لدعوة الخلق الى التوحيد ليقولوا لا اله الا الله] وما أمروا ان يقولوا لنا اله وللعالم اله فان ذلك كان مجبولا في فطرة عقولهم من مبدأ نشوهم وفي عنفوان شبابهم « C'est pourquoi les Prophètes — les prières de Dieu soient sur eux ! — ont été envoyés pour inviter les hommes à la profession de l'unité divine et pour dire : il n'y a de Dieu qu'Allāh ; et ils n'ont point reçu l'ordre de dire : nous avons un Dieu, le monde a un Dieu. Car ceci était inné (*maġboūl*) dans la nature de leurs intelligences dès le principe de leur croissance et dans la fleur de leur jeunesse ».

Enfin, une troisième considération, dont le Dr Ob. ne parle pas mais qui se trouve cependant *ibid.*, p. 79^{5}, juste deux lignes après le second texte arabe que nous venons de reproduire : فاذا في فطرة الانسان وشواهد القرآن ما يغني عن اقامة البرهان ولكنا على سبيل الاستظهار

(1) Les versets du Coran qu'Algazel vient de citer.— L'affirmation contraire du Dr Ob., p. 185, n. 2, est insoutenable.

والاقتداء بالعلماء النظار نقول من بدائه العقول ان الحادث لا يستغني في حدوثه عن سبب يحدثه والعالم حادث فاذا لا يستغني في حدوثه عن سبب اما قولنا ان الحادث لا يستغني في حدوثه عن سبب فجلي فان كل حادث...

« Par conséquent, il y a dans la nature de l'homme et dans les témoignages du Coran de quoi dispenser de dresser la démonstration (de l'existence de Dieu). Mais nous, par manière de confirmatur (1) et pour imiter les savants, les hommes de spéculation, nous disons : Une des choses qui se présentent de suite à l'intelligence est que ce qui advient ne saurait, pour son advenir, se passer d'une cause. Or, le monde est un advenant. Par conséquent, il ne saurait, pour son advenir, se passer d'une cause. — Quant à notre dire que ce qui advient ne saurait, pour son advenir, se passer d'une cause, il est clair. En effet, tout advenant... » . Et il continue ainsi, pendant une quinzaine de lignes. Le Dr Ob. n'aurait-il pas remarqué cette *démonstration* ? Oui, *démonstration*, *bourhān*, le mot y est. Et le procédé aussi, un syllogisme en règle ! — Et cette manière de raisonner, pour prouver l'existence de Dieu ou de ses attributs, n'est pas rare chez Algazel. On la rencontre même dans le *Qoustās al-Moustaqīm* que le Dr Obermann, p. 303-4, n. 1, recommande -- il ne dit pas pourquoi — comme une « ausgezeichnete Einführung in Gh. s Gedankenwelt » (2).

Sans doute il ne faudrait pas conclure à l'*anti*-subjectivisme d'Algazel. Car ailleurs Algazel minimise trop souvent l'efficacité pratique des démonstrations en matière religieuse pour qu'il soit permis de négliger cette seconde catégorie de textes. Il faudrait suivre Algazel dans les distinctions qu'il a soin de faire entre foi des simples et foi des savants ; foi nécessaire et suffisante pour mériter d'être traité comme un croyant, et foi capable de se défendre ; foi [ou croyance] aux vérités logiquement antérieures à la révélation et foi aux vérités contenues dans la révélation ; foi à l'existence de Dieu et foi en tels et tels de ses attributs..., etc. Mr Obermann ne reproduit pas ces distinctions, ou bien n'en tient pas suffisamment compte.

On pourrait relever le même vice de méthode dans bien d'autres chapitres du Dr Ob. Par exemple dans ceux où il décrit les critiques d'Algazel sur la causalité. Pourquoi Algazel attaque-t-il la théorie des causes ? Pour défendre les miracles traditionnels contre le déterminisme des Philosophes, pour mettre en relief la toute-puissance divine ! C'est lui-même qui nous le dit, dans son *Tahāfot* (p. 67), là même où il argumente si violemment contre ceux qui admettent des rapports de causalité entre les choses naturelles. Et dans le cours de la discussion il en appelle maintes fois à la toute-puissance divine :

---

(1) Le mot استظهار signifie « s'aider de... » Dans ce passage-ci, Mourtaḍā l'explique par *taqwiyat* « corroborer » (*Itḥāf*, II,90_{12}) ; et un autre commentateur du *kitāb* (ms 1673 de la Bibliothèque Chehid Ali Pacha, à Constantinople) par *taqwiyat* et *ta'yīd* « corroborer et renforcer ».

(2) Cf. pp. 37-38 (argument tiré de la contingence) ; p. 54 (attributs divins prouvés par l'ordre du monde) ; etc.

« L'agent de la combustion, en créant du noir dans le coton, en dissociant ses parties, en le mettant matière en ignition et cendres, c'est Dieu, le Très-Haut, ou bien par l'intermédiaire des anges, ou bien sans intermédiaire » (p. 67[30]). « S'il conste que l'Agent crée la combustion par sa volonté lors de la rencontre du flocon de coton avec le feu, il est possible, dans l'intellect, qu'il ne crée pas malgré l'existence de la rencontre » (p. 69[1]). « Celui qui aura passé en revue les merveilles des sciences ne trouvera en aucun cas invraisemblables, du pouvoir de Dieu, les prodiges que l'on raconte des prophètes » (p. 71[3]).

Or, le Dr Obermann ne tient pas compte de ce point de vue (1). Donc encore ici son exposé est essentiellement incomplet, puisqu'il ignore l'axe de marche de l'attaque d'Algazel. Et cependant le Dr Obermann doit connaître les phrases que je viens de citer, puisqu'elles sont voisines de textes reproduits par lui dans ses notes (2) et qu'il cite même la seconde (3).

Un autre point négligé par Mr Obermann et qui a son importance dans une étude sur le subjectivisme de la connaissance des causes, c'est que, d'après Algazel, lorsque Dieu, violant le cours habituel, fait des miracles, il ne crée pas en nous la connaissance de la réalisation du normal mais la connaissance que le normal n'est pas réalisé (4).

---

(1) Le Dr Obermann estime que le côté systématique de son exposé [sur la foi en Dieu, la causalité] est justifié par le texte du *Kitāb at-tawḥīd*, S. 236 Mitte [= *Iḥyā'*, IV, 187_{13} sqq.] qu'il cite p. 218, n. 1. Mais ce texte, pour être intelligible, doit être rapproché de IV, 175^{8} (cf. 179_{2} sqq.). Il s'agit de la croyance à l'unicité de la causalité divine. Deux obstacles : la vue des éléments matériels, v. g. la pluie qui paraît causer la germination, et la vue des actes de l'animal, de l'homme. Or, voici comment répond Algazel : « Celui à qui se manifeste le monde tel qu'il est sait que le vent est de l'air, que l'air ne se meut point de lui-même, s'il n'est mû par un moteur, et de même son moteur, et ainsi jusqu'à ce que l'on arrive finalement au moteur premier » (p. 175^{13}). Quant à l'homme, il est contraint [par Dieu] au libre choix... (*ibid.*, p. 181^{8}). Cela nous suffit. Après cela, laissons Algazel, dans ce « Livre de la Confiance » essayer de s'élever au-dessus des argumentations des Moutakallimīn (*ibid.*, p. 175^{1}) pour découvrir que dans le monde « il n'y a pas d'autre agent » que Dieu (*ibid.*, p. 175^{4}). Il ne nie point que la causalité ne nous mène à Dieu, puisque dans les choses il ne faut voir, d'après lui, que des effets de la causalité divine.

(2) Pages 69, 78-79, etc.

(3) Page 80, n. 1 : واذا ثبت ان الفاعل يخلق الاحتراق بارادته عند ملاقاة القطنة النار امكن في العقل ان لا يخلق مع وجود الملاقاة. Le *fā'il* est certainement Dieu, à cause du contexte et de l'emploi du verbe *ḫalaqa*, « créer ». — Le Dr Ob., p. 79-80[1] rend ainsi ce passage : « Wer da bewirken kann, dass das Feuer verbrennt, kann auch bewirken, dass es nicht verbrennt ».

(4) Cf. la 17me question du *Tahāfot*, p. 69^{25} sqq.

Enfin, à l'objection : que faites-vous de la preuve de l'ordre du monde, pour prouver la science de Dieu, il répond : elle est intacte, puisque l'agent, maintenant, et l'auteur de l'ordre, c'est Dieu (1).

Ceci nous éloigne bien du subjectivisme décrit par Mr Obermann, et du prétendu *humisme* que l'on se plaît à découvrir chez Algazel.

Des indices du subjectivisme d'Algazel, Mr Obermann en voit partout. Dans l'emploi du mot *nécessité* là où beaucoup de modernes parleraient d'*évidence* ; dans la distinction faite entre le cœur, *qalb*, siège de la connaissance de Dieu, et l'intellect, *'aql*, siège de la connaissance scientifique (p. 33) ; etc. — Mais cette dernière distinction n'est pas d'Algazel, elle est de Mr Obermann (2). Quant au mot *nécessité*,... quel est le mot qu'emploierait un philosophe arabe non-subjectiviste ?

N'insistons pas davantage. Les remarques qui précèdent suffisent à montrer que, si l'on veut avoir un édifice philosophico-religieux dans le style d'Algazel il faudra reprendre le travail de Mr Obermann. Mais admirons le courage de l'auteur et souhaitons que, à son exemple, et mieux que lui, d'autres arabisants nous révèlent la pensée des grands auteurs musulmans.

10 — Hans Bauer. *Islamische Ethik*, I : **Ueber Intention, reine Absicht und Wahrhaftigkeit**, das 37. Buch von Al-Ġazalī's *Neubelebung der Religionswissenschaften*, übersetzt und erläutert.

Islamische Ethik, II : **Von der Ehe**, das 12. Buch von Al-Ġazalī's *Neubelebung...*, übers. u. erl.

Islamische Ethik, III : **Erlaubtes und Verbotenes Gut**, das 14. Buch von Al-Ġazalī's Hauptwerk der Religionswissenschaften, übers. u. erl.

Trois fascicules in-8°, de XI+93, X+ 120, et X+212 pages, Halle a. Saale, Verlag von Max Niemeyer, 1916, 1917 et 1922.

---

(1) Cf. *ibid.*, p. 72[3].

(2) Algazel, dans les passages cités par Mr Obermann, *l. c.*, donne de longues explications sur lesquels il est vraiment surprenant qu'un lecteur puisse se méprendre. Mr Obermann ne s'en est-il pas rendu compte ? Il faut croire que si, car ses citations sont écourtées comme à dessein. Exemple : à la page 111, après avoir écrit : « an die herrschende Tradition anknüpfend, nennt Ghazālī, wie wir wissen, das Organ der Religiosität *qalb*,... » il cite en note le texte suivant : ورد لفظ القلب في القرآن والسنة فالمراد به المعنى الذي يفقه من الانسان ... وقد يكنى عنه بالقلب الذي في الصدر لان بين تلك اللطيفة وبين جسم القلب علاقة خاصة... Mais le texte du *Iḥyā'* (III, 4[21]) est : «وحيث ورد فى القرآن والسنة لفظ القلب فالمراد به المعنى الذي يفقه من الانسان ويعرف حقيقة الاشياء وقد... Pourquoi avoir remplacé par des points de suspension ces trois avant-derniers mots : ويعرف حقيقة الاشياء « et connaît la vérité (essence) des choses » ?

Au lieu de parler du *Iḥyā'* — dont on parle depuis deux siècles et demi — le savant arabisant Hans Bauer a pris la résolution héroïque de le traduire en allemand. C'est une grosse entreprise, et il semble bien que Hans Bauer lui-même n'ait pas osé l'envisager tout entière. Il y a de l'hésitation dans la méthode, et même dans le plan général. C'est ainsi que les différents *kitābs*, bien que déja classés et numérotés dans le *Iḥyā'*, sont introduits dans un groupement nouveau imaginé par l'auteur sous la rubrique *Islamische Ethik* et y reçoivent un numéro d'ordre, au fur et à mesure qu'ils sont traduits : le 37me livre devient le nº 1 ; le 12me devient le nº 2 ; le 14me devient le nº 3. Voilà qui compliquera les références à ces publications.

Dans le premier fascicule, le traducteur avait pris comme base de son travail « die 10 bändige Ausgabe von Kairo 1311 (1893) mit dem Kommentar des Murtaḍā al-Zabīdī (bezeichnet mit M.)... am Rande steht der Text der gewöhnlichen Ausgaben des *Iḥyā'* (bezeichnet mit J.), der aber nur selten vom Text des Murtaḍā abweicht » (p. VIII). Dans le second fascicule « sei bemerkt, dass der Textus receptus des *Iḥyā'*... mit R. (nicht wie im ersten mit J.) bezeichnet ist » (p. VIII). Enfin dans le troisième « da die ägyptischen Textausgaben, wie Richard Hartmann im Islam IX, 263 f. mit Recht hervorhebt, jedenfalls nicht alle mit dem bei Murtaḍā am Rand stehenden Text durchweg übereinstimmen, so bezeichne ich jetzt den letzteren mit R, den des Murtaḍā mit M und den Druck Kairo mit K. In den allermeisten Fällen geht allerdings K mit R gegen M zusammen » (p. V). — Ce n'est donc pas à Hans Bauer que l'on demandera un texte critique.

Aucun renvoi précis à aucune des éditions susmentionnées n'aide le lecteur à se reporter à l'original. Cette ommission est regrettable.

Dans les courts Avant-propos du premier et du second fascicule Mr H. Bauer éprouve le besoin de justifier sa traduction des eulogies musulmanes. Qu'il les traduise! si cela lui plaît ; mais par les formules exactes, seules capables de rendre cette « charakteristische Färbung » qu'il veut conserver au style... Au style de qui ? d'Algazel ? Peine inutile. Car ce n'est pas dans des éditions orientales du XIXme siècle que l'on peut retrouver avec certitude la soi-disant couleur qu'Algazel donnait personnellement à ses écrits par l'emploi de ces formules. Ayant eu entre les mains quelques anciens manuscrits d'ouvrages d'Algazel, je n'ai plus aucune illusion sur ce point.—Dans le troisième fascicule, au reste, on ne trouve plus les « Hochbenedeite », « gottselige »... en aussi grand nombre... ; il en manque plusieurs dès la page 5.

Ce dont il faut féliciter le courageux traducteur, c'est de ne pas s'être laissé entraîner à résumer, couper, les développements d'Algazel. Il a pensé avec raison que « ... bei einer auszugsweisen Bearbeitung ist überdies der Willkür des Bearbeitenden ein zu weiter Spielraum geboten, als dass sie von Aussenstehenden mit gutem Gewissen als authentisch benutzt werden könnte ». — Mais alors, pourquoi ne pas avoir gardé l'ordonnance de l'original ? Et pourquoi avoir introduit tant de titres et sous-titres...?

Traduire un texte arabe comme celui du *Iḥyā'* n'est pas une entreprise facile, même avec le secours d'un commentaire aussi copieux que le *Itḥāf*. Malgré qu'il s'adresse à des non-initiés, Algazel emploie souvent le langage technique des juristes ou des lo-

giciens ; et les explications abondantes qu'il ajoute éclairent les formules, mais n'en amortissent pas la précision ou la subtilité.

Pour apprécier la méthode de M. Hans Bauer j'ai pris au hasard d'abord une demi-page de son troisième fascicule. La voici, avec le texte arabe en regard (édit. 1327 H., II, p. 61^{6} sqq. ; = *Itḥāf*, VI, pp. 14_{4} sqq.), J'ajouterai les remarques que m'a suggérées la comparaison des deux.

القسم الاول

الحرام لصفة في عينه كالخمر والخنزير وغيرهما (1)

[1. Was wegen einer inhärenten Eigenschaft verboten ist.] (1)

Dahin gehört alles, was verboten ist wegen einer Eigenschaft, die in dem betreffenden Dinge selbst liegt, wie der Wein, das Schwein u. dergl. Wir wollen das genauer erklären. Die essbaren Gegenstände auf Erden sind unzählbar (2), sie zerfallen jedoch in drei Klassen. Entweder sind es Mineralien, wie Salz, Thon, u. dergl. oder Pflanze oder Tiere.

وتفصيله ان الاعيان المأكولة على وجه الارض لا تعد و (2) ثلاثة اقسام فانها اما ان تكون من المعادن كالملح والطين وغيرهما او من النبات او من الحيوانات

Was nun die Mineralien betrifft, so sind das Teile der Erde, und alles was aus ihr hervorgeht (3), ist auch zu essen erlaubt (4), es sei denn, dass es dem Körper (5) schadet ; manches davon ist wie Gift zu beurteilen. Auch das Brot ist (6), wenn es Schaden bringt, zu essen verboten, und der Thon, der von manchen gegessen wird, ist nur insofern verboten, als er schadet. Unser Satz, dass die Mineralien, auch wenn sie unessbar sind, nicht verboten sind, will besagen, dass wenn etwas davon z. B. in die Brühe fällt, diese dadurch nicht unerlaubt wird.

اما المعادن فهي اجزاء الارض وجميع ما يخرج (3) منها فلا يحرم (4) اكله الا من حيث انه يضر بالآكل (5) وفي بعضها ما يجري مجرى السم والخبز لو كان (6) مضرًا لحرم اكله والطين الذي يعتاد اكله لا يحرم الا من حيث الضرر . وفائدة قولنا انه لا يحرم مع انه لا يوكل انه لو وقع شيء منها في مرقة او طعام مائع لم يصر به محرمًا

1.— Les mots mis entre crochets traduisent le texte arabe plus exactement que la phrase qui suit. Cette phrase est inutile, ainsi que les crochets entourant le pseudo-titre.

2.— Il y a ici une erreur. Les mots « sind unzählbar » représentent une lecture لا تعد qui manifestement n'est due qu'à une distraction du traducteur. Le sens est : « Les objets comestibles, sur la surface de la terre, rentrent tous dans (*mot à mot* : ne dépassent pas لا تعدو) trois classes... »

3.— L'allemand « hervorgeht » suppose une lecture يَخرُج (1re forme active). Cette forme conviendrait s'il s'agissait d'être vivants, et, de fait, Mourtaḍā l'emploie pour

définir les plantes : « ... وهو ما يخرج من الارض من النابتات (وأما النبات) » (VI, p. 15_{13}). Mais puisqu'il s'agit ici de minéraux, le passif يُخرَج eût été préférable.

4.— L'arabe dit : « il n'est pas défendu de le manger ». On conviendra facilement que l'expression méritait d'être conservée, au lieu d'être changée en « il est permis de... ». Non seulement parce que les deux formules ne sont point de soi synonymes ; mais encore parce qu'il s'agit ici de minéraux et que, quelques lignes plus bas, Algazel dit expressément : « لا يحرم مع انه لا يوكل » « auch wenn sie unessbar sind, nicht verboten sind ».

5.— Au lieu de بالبدن [ou بالآكل في البدن=*M*], que représente l'allemand « dem Körper », il y a simplement بالآكل dans *R* et *K*, et dans un ms. de la Bibl. Orient. Il est probable que les mots بالبدن n'appartiennent pas au texte primitif d'Algazel. Ils pourraient bien appartenir au commentaire de Mourtaḍā.

6.— Ne faudrait-il pas conserver ici à لو كان le sens de mode irréel qu'il a d'ordinaire ? Car je doute qu'Algazel compte le pain parmi les minéraux ; il n'en parle donc ici que pour mieux affirmer le principe qu'il est illicite de manger ce qui ferait du mal : « le pain lui-même, s'il était nocif, serait illicite ».

Comme seconde épreuve, j'ai examiné quelques titres et sous-titres, accompagnés du début des divers paragraphes qu'ils commandent.

Zweites Kapitel.

Ueber die verschiedenen Arten des Zweifelhaften (1) und dessen Unterscheidung vom Erlaubten und Verbotenen (p. 32).

الباب الثاني

في مراتب الشبهات ومثاراتها (1) وتمييزها عن الحلال والحرام (II, 65)

I. Der Zweifel (1) über den erlaubenden und verbietenden Grund (p. 35).

المثار (1) الاول الشك في السبب المحلل والمحرم

1. Fall : [Grundsätzlich Verbotenes-erlaubendes zweifelhaft] (2).

Das Verbotensein ist von früher her bekannt dann entsteht aber der Zweifel, ob ein erlaubendes Moment hinzugekommen sei. Dies ist ein Zweifelhaftes, das zu vermeiden Pflicht und auf das sich einzulassen verboten ist (p. 35).

القسم الاول ان يكون التحريم معلوما من قبل ثم يقع الشك في المحلل فهذه شبهة يجب اجتنابها ويحرم الاقدام عليها (II, 66)

2. Fall : [Grundsätzlich Erlaubtes — verbietendes Moment zweifelhaft] (2).

Das Erlaubtsein ist bekannt, man zweifelt aber über ein unerlaubt machendes Moment. Hier ist das Grundsätzliche die Erlaubtheit und in diesem Sinn wird entschieden (p. 36).

القسم الثاني ان يعرف الحل ويشك في المحرم فالاصل الحل وله الحكم

القسم الثالث ان يكون الاصل التحريم ولكن طرأ ما اوجب تحليله بظن غالب (3) فهو مشكوك فيه والغالب حله فهذا ينظر فيه (4) فان استند غلبة الظن (3) الى سبب معتبر شرعا فالذي نختار فيه انه يحل واجتنابه من الورع (II, 67)

3. Fall : [Grundsätzlich Verbotenes — erlaubendes Moment].

Das Grundsätzliche ist das Verbot, es tritt aber ein Moment hinzu, das die Erlaubtheit wahrscheinlich macht (3). Es liegt hier ein Zweifelsfall vor, aber die wahrscheinlichere Ansicht ist, dass es erlaubt ist. Es ist darüber etwa folgendes zu sagen (4). Wenn die wahrscheinliche (3) Meinung sich auf einen gesetzlich beachtenswerten Grund stüzt, so halten wir dafür, dass das betreffende erlaubt, dass aber die Enthaltung davon Sache der Behutsamkeit ist.

القسم الرابع ان يكون الحل معلوما ولكن يغلب على الظن طريان محرم بسبب معتبر في غلبة الظن شرعا فيرفع الاستصحاب ويقضى بالتحريم اذ بان لنا ان الاستصحاب ضعيف ولا يبقى له حكم مع غالب الظن (II, 68[5])

4. Fall : [Grundsätzlich Erlaubtes — verbietendes Moment] (5).

Die Erlaubtheit ist bekannt, es kommt aber ein Umstand hinzu, der aus einem juristisch beachtenswerten Grunde das betreffende wahrscheinlich verboten macht. In diesem Fall wird das istiṣḥāb aufgehoben und im Sinne des Verbotes entschieden, weil hier offenbar die Präsumption schwach begründet ist und einem Wahrscheinlichkeitsmoment gegenüber keine Geltung mehr hat.

1.— Le mot مقار (ou مقارات) n'est pas traduit. (Ailleurs, v. g. p. 31[1], il est rendu par « Anlässe »). On voit que sans cette suppression Mr H. Bauer eût été amené à distinguer davantage الشبهات qu'il traduit par « Zweifelhaft » et الشك qu'il traduit par « Zweifel », etc. La précision y eût gagné. Le « *šakk* », v. g. le doute sur ce qui a causé la mort d'une pièce de gibier que l'on a blessée et que l'on trouve morte dans l'eau, donne lieu à un *šoubhat*. Le prèmier est opposé au *yaqīn*, etc.; le second au *ḥalāl moutlaq* et au *ḥarām maḥḍ*.

2.— Est-il nécessaire de superposer ce faux-titre? Je ne le crois pas. Qn'on le compare avec la première phrase du paragraphe, et l'on verra qu'il est incomplet. A plus forte raison si on le compare avec les faux-titres des trois autres paragraphes, surtout des deux derniers.

3.— Le mot « wahrscheinlich » paraît mal choisi pour rendre l'expression ظن غالب, puisqu'il ne met pas en relief l'idée essentielle, à savoir, que l'équilibre des raisons pour ou contre n'existe pas, mais qu'il est rompu en faveur de l'opinion : il est survenu une cause rendant l'objet licite. C'est précisément ce caractère de *plus* probable qui

distingue le troisième cas du premier... Or, le pseudo-titre de ce troisième paragraphe n'en parle pas.

4.— Les mots فهذا ينظر فيه ne signifieraient-ils pas plutôt : il y a à examiner.

5.— Ici encore le traducteur n'a pas exprimé l'idée essentielle du paragraphe: il est *plus* probable que...

Trouverait-on autant à redire dans chacune des pages de la traduction ? Certainement non. Cependant il semble bien que le travail n'est pas fait avec tout le soin désirable (1). Dans les raisonnements, et partout où la précision des termes importe davantage, il conviendrait de serrer de plus près le texte arabe (2).—Mais de ce souhait, avouons-le, la réalisation est une tâche tellement ingrate que l'on ose à peine le formuler.

Beyrouth, 1921-1922. MAURICE BOUYGES, S. J.

ADDITION

Page 29 = 505, *note* 1, *ligne* 3 : Il serait mieux de lire في نفسه, au lieu de نفسه, là où l'édition porte من نفسه.

(1) Toujours dans le troisième fascicule, la phrase « und dem Zweifel bleibt kein Raum mehr » de la p. 35^{9} traduit les mots ولا يترك بالشك (éd. 1327 H., t. II, p. ٦٦[14]) bien vaguement. Au bas de la même page ils sont traduits : « Man darf aber vom Sicheren *eines Zweifels wegen* nicht abgehen ».

(2) P. 37_{2}, « so sthet fest » ne traduit pas exactement فقد سلم (p. ٦٦٤) = *faqad soullima* ; — p. 38^{10}, le mot قابل de la phrase لانه قابل يقين النجاسة بيقين الطهارة p. ٦٦٥ n'eût pas dû être sacrifié (« denn eines der Gefässe ist sicher rein und eines sicher unrein »).

DATE DUE

JUN 1 6 1975

JAN 3 1

GAYLORD

PRINTED IN U.S.A.